ایضاح الکفایه

درسهایی از متن

کفایة الاصول

حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی

بقلم: سید محمد حسینی قمی

۴

بسم الله الرحمن الرحیم

ایضاح الکفایه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

نوح

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵
ایضاح الکفایه جلد ۴ ----- ۱۶
مشخصات کتاب ----- ۱۶
اشاره ----- ۱۶
[مقدمه ----- ۱۷
شرح حال صاحب کفایهٔ الاصول ----- ۱۷
اشاره ----- ۱۷
اساتید او ----- ۱۷
شاگردان او ----- ۱۸
فرزندان او ----- ۱۹
تألیفات او ----- ۱۹
آخوند خراسانی و مشروطیّت ----- ۲۰
اخلاق و سیره او ----- ۲۱
آثار خیریّه او ----- ۲۲
وفات او ----- ۲۲
مصادر شرح حال او ----- ۲۲
شرح مختصری از زندگانی پرثمر حضرت آیهٔ اللّه العظمی فاضل ----- ۲۳
اشاره ----- ۲۳
نقش معظّم له در انقلاب اسلامی ----- ۲۳
سمت‌ها و فعّالیّت‌های اجتماعی ----- ۲۳
آثار و تألیفات ----- ۲۴
مقصد ششم: امارات معتبره شرعی یا عقلی ----- ۲۴
اشاره ----- ۲۴

آیا مباحث قطع جزء علم اصول است؟ ----- ۲۵
تعریف مسئله اصولی ----- ۲۵
مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام ----- ۲۶
مناسبت احکام مربوط به قطع با مسائل علم اصول ----- ۲۶
اشکالات مصنّف به کلام شیخ اعظم قدس سرّه ----- ۲۶
ایرادی بر کلام مصنّف رحمه اللّه ----- ۲۹
[مبحث قطع ----- ۳۰
امر اوّل احکام و آثار قطع ----- ۳۰
اشاره ----- ۳۰
۱- لزوم موافقت طبق قطع ----- ۳۰
۲- حجّیّت قطع ----- ۳۱
اشاره ----- ۳۱
معنای حجیّت ----- ۳۱
حجیّت قطع و لزوم متابعت آن ذاتی است ----- ۳۱
قطع به حکم فعلی منشأ اثر است ----- ۳۳
مراحل چهارگانه حکم ----- ۳۴
امر دوّم تجرّی و انقیاد ----- ۳۵
اشاره ----- ۳۵
اطاعت و عصیان ----- ۳۵
تجرّی و انقیاد ----- ۳۵
آیا تجرّی و انقیاد موجب عقاب و ثواب هستند؟ ----- ۳۶
حقیقت تجرّی و انقیاد ----- ۳۷
ایراد بر مصنّف قدّس سرّه ----- ۴۲
آیا عاصی مستحقّ دو عقوبت است؟ ----- ۴۷

امر سوم اقسام قطع ----- ۴۸
اشاره ----- ۴۸
قطع موضوعی و شرائط آن ----- ۴۸
اقسام قطع موضوعی ----- ۴۹
ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع ----- ۵۰
ایراد بر مصنّف ----- ۵۰
آیا امارات، جانشین قطع طریقی محض می‌شوند؟ ----- ۵۱
آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می‌شوند؟ ----- ۵۲
بیان شیخ اعظم قدس سرّه ----- ۵۳
ایراد مصنّف بر کلام شیخ قدس سرّه ----- ۵۳
آیا اصول جانشین قطع می‌شوند؟ ----- ۵۵
آیا استصحاب جانشین قطع می‌شود؟ ----- ۵۷
عدول مصنّف از توجیه کلام شیخ قدس سرّه (المناقشهٔ فی کلام الحاشیهٔ) ----- ۶۰
امر چهارم نحوه استعمال قطع موضوعی ----- ۶۱
اشاره ----- ۶۱
ظنّ موضوعی ----- ۶۳
اقسام فعلیّت ----- ۶۴
امر پنجم موافقت التزامیّه ----- ۶۶
اشاره ----- ۶۶
عدم وجوب موافقت التزامیّه ----- ۶۶
بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه نیست ----- ۶۷
گاهی موافقت التزامیّه ممکن نیست ----- ۶۸
آیا مسئله موافقت التزامیّه می‌تواند مانع اجرای اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی بشود؟ ----- ۶۹
آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شوند؟ ----- ۶۹

کلام شیخ اعظم قدّس سرّه ----- ۶۹
اشاره ----- ۶۹
مبنای اوّل ----- ۷۰
مبنای دوّم ----- ۷۰
مبنای سوّم ----- ۷۱
آیا اجرای اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیّه شود؟ ----- ۷۲
امر ششم قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی) ----- ۷۳
اشاره ----- ۷۳
فرق دیگر بین قطع طریقی و قطع موضوعی ----- ۷۳
دو شبهه ----- ۷۴
آیا گاهی می‌توان با علم تفصیلی مخالفت نمود؟ ----- ۷۶
امر هفتم علم اجمالی ----- ۷۶
اشاره ----- ۷۷
آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علّت تامه برای تنجّز تکلیف است؟ ----- ۷۷
علم اجمالی مقتضی حجّیت است ----- ۸۰
ایراد مصنّف بر کلام شیخ اعظم قدّس سرّه ----- ۸۱
در صورت تمکّن از امتثال علمی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟ ----- ۸۲
مسئله دارای صوری است ----- ۸۳
امّا بیان سه اشکال ----- ۸۴
در صورت تمکن از امتثال ظنّی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟ ----- ۸۶
امارات غیر علمیّه ----- ۸۷
اشاره ----- ۸۷
حجّیّت امارات ظنّیه ذاتی نمی‌باشد ----- ۸۷
آیا جعل حجّیّت برای امارات غیر علمیّه امکان وقوعی دارد؟ ----- ۸۹

کلام شیخ اعظم و ایراد مصنّف برآن ---------- ۸۹

کلام شیخ الرّئیس ---------- ۹۰

محذورات تعبّد به اماره ظنّیه و اشکال ابن قبه ---------- ۹۱

جواب مصنّف از محذورات تعبّد به اماره ظنّیه و پاسخ به ابن قبه ---------- ۹۳

جواب تفصیلی از اشکال اوّل و دوّم ---------- ۹۴

جواب از اشکال سوّم ---------- ۹۶

امّا جواب اشکال ---------- ۱۰۱

روش شیخ اعظم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی ---------- ۱۰۱

اشکال دوّمی که به مرحوم شیخ شده است ---------- ۱۰۴

آخرین روش در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ---------- ۱۰۵

اصل اوّلی در امارات حجّیّت است یا عدم حجّیّت؟ ---------- ۱۰۷

اشاره ---------- ۱۰۷

چرا ظواهر الفاظ حجّت است؟ ---------- ۱۱۰

حجّیّت ظواهر مقیّد به حصول ظنّ شخصی نمی‌باشد ---------- ۱۱۰

حجّیّت ظواهر مقیّد به عدم حصول ظنّ به خلاف نمی‌باشد ---------- ۱۱۱

حجّیّت ظواهر الفاظ نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند ---------- ۱۱۱

تفصیل بعضی از محدّثین در حجّیّت ظواهر ---------- ۱۱۲

ادله محدثین بر عدم حجّیّت ظواهر قرآن ۸۰] ---------- ۱۱۲

جواب مصنّف نسبت به ادله محدّثین ---------- ۱۱۴

مرحوم آقای آخوند «ره» می‌فرمایند ادّعای تحریف قرآن بعید نیست ---------- ۱۱۸

اختلاف قراءات قرآن ---------- ۱۲۱

از چه راههائی می‌توان ظهور کلام را به دست آورد ---------- ۱۲۴

اشاره ---------- ۱۲۴

آیا قول لغوی حجّت است ---------- ۱۲۶

فایده رجوع به کتاب لغت ----- ۱۲۹

اجماع منقول ----- ۱۲۹

اشاره ----- ۱۲۹

امر اوّل ملاک حجّیّت اجماع منقول ----- ۱۲۹

اشاره ----- ۱۳۰

اقسام اجماع (طرق احراز رأی معصوم علیه السّلام) ----- ۱۳۰

۱- اجماع دخولی- ----- ۱۳۰

۲-: اجماع لطفی ----- ۱۳۰

۳- اجماع حدسی که تقریبا بر دو نوع است: ----- ۱۳۱

امر دوّم الفاظ حاکی از اجماع مختلف هستند ----- ۱۳۲

امر سوم کدام قسم از اجماعات حجّت است ----- ۱۳۴

خلاصه‌ای از مباحث گذشته ----- ۱۳۶

اشاره ----- ۱۳۷

امر اوّل نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم علیه السّلام ----- ۱۳۹

امر دوّم تعارض اجماعات منقول ----- ۱۴۰

امر سوّم تواتر منقول یا نقل متواتر ----- ۱۴۲

آیا شهرت فتوائی حجّت است ----- ۱۴۳

[خبر واحد] ----- ۱۴۵

آیا بحث حجّیّت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟ ----- ۱۴۵

کلام صاحب فصول ----- ۱۴۶

کلام شیخ اعظم ----- ۱۴۶

ادله قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد ----- ۱۴۸

جواب ادله قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد ----- ۱۴۹

اقسام تواتر ----- ۱۵۰

ادله حجّیت خبر واحد ----- ۱۵۲
دلیل قرآنی بر حجّیت خبر واحد ----- ۱۵۲
۱- آیه نبأ: ----- ۱۵۲
اشاره ----- ۱۵۲
کلام شیخ اعظم ۱۱۵] ----- ۱۵۳
استدلال مصنّف به آیه نبأ ----- ۱۵۴
اشاره ----- ۱۵۴
اشکالات استدلال به آیه نبأ ----- ۱۵۵
[اشکال اوّل:] ----- ۱۵۵
اشکال دوّم: ----- ۱۵۶
اشاره ----- ۱۵۶
بیان اشکال: ----- ۱۵۶
اشکال سوّم: ----- ۱۶۰
۲- آیه نفر: ----- ۱۶۱
اشاره ----- ۱۶۱
وجوه استدلال به آیه نفر ----- ۱۶۲
وجه اوّل: ----- ۱۶۲
وجه دوّم: ----- ۱۶۴
وجه سوم: ----- ۱۶۴
اشکالات استدلال به آیه نفر ----- ۱۶۴
آخرین اشکال استدلال به آیه نفر ----- ۱۶۷
۳- آیه کتمان ----- ۱۶۸
اشاره ----- ۱۶۸
نحوه استدلال به آیه کتمان ----- ۱۶۹

۴- آیه سؤال ۱۷۰
اشاره ۱۷۰
نحوه استدلال به آیه سؤال ۱۷۰
اشکال بر استدلال به آیه سؤال ۱۷۰
اشکال دیگر: ۱۷۱
۵- آیه اذن ۱۷۲
اشاره ۱۷۲
کیفیّت استدلال ۱۷۳
اشکالات استدلال به آیه اذن ۱۷۳
ایراد بر مصنّف ۱۷۳
اخبار دالّ بر حجّیّت خبر واحد ۱۷۶
دلیل دیگر بر حجّیّت خبر واحد (اجماع) ۱۷۶
اشاره ۱۷۶
آیا آیات ناهیه می‌توانند مانع حجّیّت سیره عقلا بشوند ۱۷۹
بیان دور: ۱۷۹
وجوه عقلیّه دالّ بر حجّیّت خبر واحد ۱۸۱
اشاره ۱۸۱
وجه اوّل: ۱۸۲
وجه دوّم: ۱۸۴
وجه سوّم: ۱۸۶
حجّیت مطلق ظن ۱۸۹
اشاره ۱۸۹
دلیل اوّل حجّیّت مطلق ظن ۱۹۰
دوّمین دلیل بر حجیّت مطلق ظن ۱۹۴

سوّمین دلیل بر حجّیت مطلق ظن ----- ۱۹۴
چهارمین دلیل بر حجّیت مطلق ظن (دلیل انسداد) ----- ۱۹۶
مقدّمات پنجگانه دلیل انسداد ----- ۱۹۶
مقدّمه اوّل ----- ۱۹۶
مقدّمه دوّم دلیل انسداد ----- ۱۹۶
مقدّمه سوّم دلیل انسداد ----- ۱۹۷
مقدّمه چهارم دلیل انسداد ----- ۱۹۷
مقدّمه پنجم دلیل انسداد ----- ۱۹۷
نقد و بررسی مقدّمه اوّل دلیل انسداد ----- ۱۹۸
نقد و بررسی مقدّمه دوّم دلیل انسداد ----- ۱۹۹
اشاره ----- ۱۹۹
نکته ----- ۱۹۹
نقد و بررسی مقدّمه سوم دلیل انسداد ----- ۱۹۹
نقد و بررسی مقدّمه چهارم دلیل انسداد ----- ۲۰۱
نقد و بررسی مقدّمه پنجم دلیل انسداد ----- ۲۰۶
مقصد هفتم [اصول عملیّه ----- ۲۰۷
اشاره ----- ۲۰۷
آیا اصول عملیّه منحصر به چهار اصل است ----- ۲۰۷
اصل برائت ----- ۲۰۹
اشاره ----- ۲۰۹
در شبهه تحریمیّه منشأ احتمال حرمت چیست؟ ----- ۲۰۹
ادله اعتبار اصل برائت ----- ۲۱۰
دلیل قرآنی بر اعتبار اصل برائت ----- ۲۱۰
کیفیّت استدلال به آیه ----- ۲۱۰

ادلّه روائی بر اعتبار اصل برائت ----- ۲۱۲
۱- حدیث «رفع» ----- ۲۱۲
اشاره ----- ۲۱۲
کیفیّت استدلال به حدیث رفع ----- ۲۱۲
۲- حدیث «حجب» ----- ۲۱۹
۳- حدیث «حل» ----- ۲۱۹
۴- حدیث «سعه» ----- ۲۲۱
اشاره ----- ۲۲۱
کیفیت استدلال: ----- ۲۲۱
۵- مرسله صدوق ----- ۲۲۲
ادله وجوب احتیاط ----- ۲۲۹
اشاره ----- ۲۲۹
دلیل قرآنی ----- ۲۲۹
دلیل روائی ----- ۲۳۱
جواب از اخبار احتیاط ----- ۲۳۱
راه حلّ مشکل چیست؟ ----- ۲۳۵
دلیل عقلی بر وجوب احتیاط ----- ۲۳۶
اشاره ----- ۲۳۶
بیان اوّل ----- ۲۳۶
بیان دوّم عقل ----- ۲۴۰
دفع توهم ----- ۲۴۲
تذکّر چند امر مهم و ضروری ----- ۲۴۳
امر اوّل ----- ۲۴۳
امر دوّم ----- ۲۴۶

اشاره ----- ۲۴۶

مقدّمه ----- ۲۴۸

جریان احتیاط در عبادات نیازی به اخبار من بلغ ندارد ----- ۲۵۱

تسامح در ادلّه سنن ----- ۲۵۳

اشاره ----- ۲۵۳

نظر شیخ اعظم درباره اخبار من بلغ ۳۱۳] ----- ۲۵۴

نظر مصنّف درباره اخبار من بلغ ----- ۲۵۴

امر سوم ----- ۲۵۶

اشاره ----- ۲۵۶

خلاصه امر سوّم ----- ۲۵۷

امر چهارم ----- ۲۵۸

اصالهٔ التّخییر ----- ۲۶۰

اشاره ----- ۲۶۰

وجوه در مسئله ----- ۲۶۰

مختار و دلیل مصنّف قدّس سرّه ----- ۲۶۱

مورد وجوه پنج‌گانه ----- ۲۶۳

فهرست موضوعی ----- ۲۶۶

درباره مرکز ----- ۲۸۶

ایضاح الکفایه جلد ۴

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی/ بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر : قم: نوح، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.

شابک : ۹۰۰۰ ریال: ج.۱ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۱-۷ : ؛ ۱۶۵۰۰ ریال (ج.۱، چاپ سوم) ؛ ج.۲ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۳۵۰۰ریال (ج.۲، چاپ دوم) ؛ ۱۸۰۰۰ ریال:ج.۳ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۷۵۰۰ ریال (ج.۳، چاپ دوم) ؛ ج.۳، چاپ چهارم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ج.۴: ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ ؛ ۲۱۰۰ ریال (ج.۵، چاپ اول) ؛ ۱۰۰۰۰ ریال (ج.۵، چاپ دوم) ؛ ۲۰۰۰۰ ریال: ج.۵، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۷-۶ : ؛ ۹۰۰۰ ریال (ج.۶) ؛ ج.۶، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۴-۱ :

یادداشت : کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمدکاظم آخوندخراسانی است .

یادداشت : ج.۲(چاپ دوم: ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۱و ۲ (چاپ پنجم: ۱۳۸۵)

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۷۱)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: بهار ۱۳۷۵)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: پائیز ۱۳۸۰)

یادداشت : ج. ۶ (چاپ اول: تابستان ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم: زمستان ۱۳۸۲).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه‌الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ - ، گردآورنده

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه‌الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ /آ۳ک۲۱۶ ۷۰ ۱۳۷۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۵-۲۵۶۰

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

[مقدمه

شرح حال صاحب کفایهٔ الاصول

اشاره

۱- پدر.

۲- اساتید.

۳- شاگردان.

۴- فرزندان.

۵- تألیفات.

۶- آخوند خراسانی و مشروطیّت

۷- اخلاق و سیره.

۸- آثار خیریّه.

۹- وفات.

۱۰- مصادر شرح حال.

بسم اللّه الرحمن الرحیم پـدر او آخونـد ملاـ حسـین مردی بود بـاسواد و اهـل علم و در هرات زنـدگی مرفّهی داشت برای مـدّتی از هرات به کاشان رفت و در آنجا به ارشاد مردم پرداخت و سپس از کاشان به هرات بازگشت و همسری اختیار کرد و خداوند چهار پسر به او مرحمت فرمود که یکی از آنها «محمّد کاظم» بود.

ملا حسین تجارت ابریشم می‌کرد و مردی ثروتمند بود. هرچندی یک بار از هرات برای زیارت به مشهد مقدّس می‌آمد بعدها که فرزندانش بزرگ شدند آنها هم برای زیارت به مشهد می‌آمدند تا اینکه ملا حسین آمد و در مشهد ماندگار شد و سه فرزند او- غیر از محمّد کاظم- هرکدام کسبی را پیشه خود ساختند امّا محمّد کاظم که در مشهد هم متولّد شده بود در همین شهر داماد شد و سپس برای تحصیل به نجف رفت و ملا حسین

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶

در مشهد از دنیا رفت و در قبرستان قتلگاه- همان‌جا که شیخ طبرسی قدّس سرّه صاحب مجمع البیان مدفون است- به خاک سپرده شد.

این بود مطالبی که یکی از پیرمردها که پدر صاحب کفایه را درک کرده، درباره او گفته است.

اساتید او

محمّد کاظم در سال ۱۲۵۵ هجری قمری به دنیا آمد و پس از دوران کودکی به تحصیل علم پرداخت و تا بیست‌وسه‌سالگی سالگی در حوزه علمیّه مشهد بود و از اساتید آنجا استفاده می‌کرد.

در سال ۱۲۷۷ به فکر افتاد که برای تکمیل دروس خود به حوزه علمیّه نجف مشرّف شود. در آن سال هنوز مرحوم حاج ملا هادی سبزواری صاحب منظومه و شرح آن در سبزوار در قید حیات بود شیخ محمّد کاظم در راه عتبات عالیات سه ماه در سبزوار اقامت و از درس حاجی استفاده نمود. و سپس راهی تهران شد و مدّت سیزده ماه یا کمی بیشتر در تهران ماند و از محضر میرزا ابو الحسن

جلوه- همان حکیم نامی آن روزها- و برخی دیگر از حکما و بزرگان ساکن در تهران استفاده نمود و اهل اطّلاع می‌دانند که تهران آن روز مهد اساتید و حکما و بزرگان بوده است.

سال ۱۲۷۹ شیخ محمّد کاظم خراسانی وارد حوزه نجف و تا سال ۱۲۸۱ که شیخ مرتضی انصاری (رضوان اللّه علیه) وفات کرد از درس او استفاده می‌نمود و در همین سالها بود که خبر فوت فرزندی را که خدا در مشهد به او داده بود، دریافت نمود و سپس همسر او از مشهد به نجف آمد و در آنجا خداوند فرزند دیگری به او عطا کرد امّا مادر و فرزند هر دو از دنیا رفتند و این مصیبت‌ها در عزم و تصمیم او به ادامه تحصیل هیچ اثری نگذاشت و به کوشش خود ادامه داد. آخوند ملا محمّد کاظم خراسانی از سال فوت شیخ انصاری- بلکه در همان دو سالی که شیخ هم هنوز زنده بود- تا سال ۱۲۹۲ که میرزای شیرازی بزرگ به سامرا هجرت کرد از محضر درس پربرکت میرزا استفاده می‌نمود و

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۷

پس از هجرت میرزا به سامرا شیخ محمّد کاظم هم با او به سامرا رفت ولی پس از مدّتی اندک، به دستور مرحوم میرزا برای اداره حوزه نجف به نجف بازگشت و درس شروع کرد و از این تاریخ روز به روز شهرت علمی او افزوده شد.

ضمنا آقای آخوند از محضر درس آقا سید علی شوشتری (متوفای ۱۲۸۳) و شیخ راضی (متوفای ۱۲۹۰) و سیّد مهدی قزوینی (متوفای ۱۳۰۰) هم استفاده کرده است.

شاگردان او

مرحوم آقای آخوند در مسجد طوسی تدریس می‌کرد و عدد شاگردان او را هزار تا سه هزار نفر گفته‌اند که اغلب آنها از افاضل بودند و نام سیصد و ده نفر از آنان در کتاب «المصلح المجاهد» یاد شده است و ما در اینجا چند نفر از آنان را یاد می‌کنیم:

آیات اللّه العظام:

۱- آقا میرزا ابو الحسن مشکینی صاحب حاشیه بر کفایهٔ الاصول، متوفّای ۱۳۵۸ ه. ق.

۲- آقا سید ابو الحسن اصفهانی که از مراجع بزرگ تقلید شیعه بود، متوفّای ۱۳۶۵.

۳- آقا سید ابو القاسم کاشانی همان مجاهد معروف، متوفّای ۱۳۸۱.

۴- آقا سید جمال الدّین گلپایگانی یکی از مراجع تقلید، متوفّای ۱۳۷۷.

۵- آقا شیخ محمّد جواد بلاغی، صاحب تألیفات فراوان، متوفّای ۱۳۵۲.

۶- حاج آقا حسین قمی، از مراجع تقلید شیعه، متوفّای ۱۳۶۶.

۷- حاج آقا حسین بروجردی، از مراجع بزرگ تقلید شیعه، متوفای ۱۳۸۰.

۸- آقا شیخ عبد الحسین رشتی صاحب حاشیه بر کفایهٔ الاصول، متوفّای ۱۳۷۳.

۹- آقا سیّد عبد الحسین شرف الدّین، صاحب تألیفات فراوان، متوفّای ۱۳۷۷.

۱۰- آقا شیخ عبد الکریم یزدی حائری مؤسس حوزه علمیّه قم، متوفّای ۱۳۵۵.

۱۱- آقا سید عبد الهادی شیرازی از مراجع تقلید شیعه، متوفّای ۱۳۸۲.

۱۲- آقا شیخ محمّد حسین نائینی از مراجع تقلید شیعه، متوفّای ۱۳۵۵.

۱۳- آقا سید محمود شاهرودی از مراجع تقلید شیعه.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸

۱۴- آقا میرزا محمّد معروف به آقازاده- فرزند آقای آخوند- و صاحب حاشیه بر کفایهٔ الاصول متوفّای ۱۳۵۶.

۱۵- آقا سید محسن امین عاملی صاحب اعیان الشّیعه، متوفّای ۱۳۷۱.

۱۶- آقا ضیاء الدّین عراقی از مراجع تقلید شیعه، متوفّای ۱۳۶۱.

۱۷- آقا شیخ محمّد حسین اصفهانی (کمپانی) صاحب حاشیه بر کفایهٔ الاصول، متوفّای ۱۳۶۱.

۱۸- آقا سید صدر الدّین صدر از مراجع تقلید شیعه متوفای، ۱۳۷۳.

۱۹- آقا شیخ محمد حسین کاشف الغطا صاحب تألیفات فراوان، متوفای ۱۳۷۳.

۲۰- آقا شیخ محمد رضا مسجدشاهی اصفهانی صاحب وقایهٔ الاذهان، متوفّای ۱۳۶۲.

۲۱- آقا شیخ ابو القاسم قمی از علمای بزرگ قم، متوفّای ۱۳۵۳.

۲۲- آقا شیخ محمّد علی شاه‌آبادی همان عارف بزرگ و معشوق و استاد رهبر بزرگ انقلاب اسلامی ایران حضرت امام خمینی قدس سرّه متوفّای ۱۳۶۹.

۲۳- آقا سید هبهٔ الدّین شهرستانی صاحب الهیئهٔ و الاسلام، متوفّای ۱۳۸۶.

۲۴- آقا سید میرزا علی قاضی، متوفّای ۱۳۶۶.

۲۵- آقا شیخ مهدی خالصی صاحب حاشیه بر کفایهٔ الاصول، متوفّای ۱۳۴۳.

فرزندان او

۱- آقا میرزا مهدی متولّد ۱۳۹۲ و متوفّای ۱۳۶۴ در تهران. او در کارهای سیاسی و مسائل مشروطیّت و امثال آن شهرت بسزائی داشت و در آن رشته‌ها خدماتی انجام داد.

۲- آیهٔ اللّه آقا میرزا محمّد معروف به آقازاده متولد ۱۲۹۴ و متوفّای ۱۳۵۶ در تهران، ایشان از علمای بزرگ مشهد بود و همان شخصیّتی است که حضرت امام خمینی (رضوان اللّه علیه) از ایشان به عظمت یاد و داستان فشارهایی که در زمان رضا خان دیده بودند، ذکر می‌کردند.

۳- حاج میرزا احمد کفائی متولّد ۱۳۰۰ و متوفّای ۱۳۹۱ در مشهد. ایشان یکی از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹

علمای به نام مشهد مقدّس بود و درس خارج می‌گفت.

۴- حجهٔ الاسلام حاج حسین آقا کفائی متولّد ۱۳۱۸ و متوفّای ۱۳۹۶ در نجف.

۵- آقای حسن کفائی متولّد ۱۳۲۰ و متوفّای ۱۳۷۳. ایشان از رجال دولتی و سیاسی ایران بود.

۶- از آقای آخوند یک دختر هم به نام زهرا متولّد ۱۳۰۸ باقی مانده بود که حدود پنجاه سال پس از وفات پدر فوت کرد و هنگام دفن او در کنار قبر پدر، چنین گویند که بدن مرحوم آقای آخوند (رضوان اللّه تعالی علیه) را جوری یافتند که گویا چند روزی است که از دنیا رحلت کرده است. رحمهٔ اللّه علیه.

تألیفات او

۱- کفایهٔ الاصول. مکرّر چاپ شده است.

۲- حاشیه بر رسائل شیخ انصاری، مکرّر چاپ شده است.

۳- حاشیه بر رسائل شیخ انصاری. این حاشیه از حاشیه قبلی مختصرتر است و چاپ نشده.

۴- حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری. مکرّر چاپ شده است.

۵- فوائد. رساله‌ای است شامل پانزده فائده فقهی و اصولی که ضمیمه حاشیه رسائل و نیز جداگانه چاپ شده است.

۶- حاشیه بر اسفار ملا صدرا چاپ نشده.

۷- حاشیه بر منظومه حاجی سبزواری چاپ نشده.

۸- رساله مشتق. چاپ نشده.

۹- تکملهٔ التبصرهٔ. در تهران چاپ شده است.

۱۰- ذخیرهٔ العباد. رساله عملیّه است دو بار چاپ شده است.

۱۱- روح الحیاهٔ فی تلخیص نجاهٔ العباد در بغداد چاپ شده است.

۱۲- القضاء و الشّهادات. تقریرات بحث مرحوم آخوند است که فرزندش آقا میرزا

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۰

محمّد نوشته و هنوز چاپ نشده است.

۱۳- اللّمعات النّیرهٔ فی شرح تکملهٔ التّبصرهٔ. طهارت و مقداری از صلاهٔ است.

۱۴- رساله در وقف.

۱۵- رساله در رضاع.

۱۶- رساله در دماء ثلاثه.

۱۷- رساله در اجاره.

۱۸- رساله در طلاق.

۱۹- رساله در عدالت.

۲۰- رساله در رهن.

این هفت رساله باهم در یک جلد چاپ شده است.

در بین تألیفات مرحوم آقای آخوند، کفایهٔ الاصول از همه مشهورتر و از روز تألیف جزء کتابهای درسی حوزه‌های علمیّه بوده و بیش از صد شرح و حاشیه برآن نوشته شده است.

دراین‌باره به مقاله‌ای که در مجلّه نور علم قم نگاشته شده است مراجعه فرمایید.

آخوند خراسانی و مشروطیّت

در قیام مشروطیّت که هدف از آن جلوگیری از خودکامگی‌های شاهان قاجار و عمل به احکام اسلام بود عوامل بسیاری تأثیر داشت. در بین این عوامل آنچه از همه بیشتر مؤثّر افتاد طرفداری حوزه علمیّه نجف و چند نفر از مراجع آن از این قیام بود حکم‌ها و فتواهایی که از مقام روحانیّت نجف صادر می‌شد برای کلّیّه شیعیان واجب الإطاعهٔ بود و سرپیچی از آن در حکم سرپیچی از اسلام بود.

در نجف مرحوم آقا شیخ عبد اللّه مازندرانی و حاج میرزا حسین حاج میرزا خلیل و آخوند ملا محمّد کاظم خراسانی پیشوائی نهضت ملّی راه به عهده داشتند. و به تعبیر برخی از نویسندگان، مرحوم آخوند در رأس این رهبری قرار گرفته بود.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۱

یکی از اعلامیّه‌های آقایان این است:

بسم اللّه الرحمن الرحیم به عموم ملّت ایران حکم خدا را اعلام می‌داریم. الیوم همّت در دفع این سفّاک جبّار (شاه قاجار) و دفاع از

نفوس و اعراض و اموال مسلمین از اهم واجبات، و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرمات، و بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیّت به منزله جهاد در راه امام زمان ارواحنا فداه، و سر مویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات اللّه علیه است. اعاذنا اللّه و المسلمین من ذلک.

محمّد کاظم الخراسانی، حاج میرزا حسین میرزا خلیل، شیخ عبد اللّه مازندرانی.

اخلاق و سیره او

در این بخش به چند داستان آموزنده اکتفا می کنم:

۱- مرحوم آقا میرزا محمود شهابی مؤلّف ادوار فقه و رهبر خرد نقل کرده است: شبی از شبها که همه به خواب فرورفته بودند طلبه‌ای حلقه درب منزل آخوند را چندین بار می کوبد همسر این طلبه می‌خواست وضع حمل کند و چون او در نجف تنها بوده و منزل قابله را نمی‌دانسته ازاین‌روی به منزل آخوند آمده تا کمک بگیرد.

دیری نپائید آقای آخوند آمد، درب را باز کرد، طلبه جوان، آقای آخوند را که دید، شرمنده شد و سلام کردن را هم فراموش کرد آقای آخوند فرمود: سلام علیکم چه فرمایشی داشتید، طلبه جوان بعد از اظهار شرمندگی از این مزاحم شدن از آقای آخوند خواست که مستخدم خانه را همراه او بفرستند تا او را به خانه قابله راهنمائی نماید. آقای آخوند گفت: نه، مستخدم الآن خواب است و نمی‌تواند بیاید من خودم می‌آیم طلبه جوان اصرار کرد که مستخدم را بیدار کنید آقا فرمود نه، الآن موقع استراحت اوست من خودم می‌آیم اندکی بعد با فانوسی که به دست گرفته بود از منزل بیرون آمد و طلبه را به منزل قابله راهنمایی کرد و قابله را دم درب خواست و مشکل را برای او بازگو کرد و سپس به عنوان راهنما در حالی که فانوس را در دست داشت جلو افتاد و طلبه و قابله را به منزل

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۲

رسانید و آنگاه خود به منزل بازگشت و اندکی بعد مقداری پول، شکر، قند و پارچه برای آن طلبه فرستاد.

۲- در وقایع مشروطیّت، آقای آخوند، مخالفین زیادی در بین اهل علم داشت یکی از بزرگترین بدگویان ایشان که یکی از وعّاظ بود و همیشه پشت سر آقا بد و ناسزا می گفت قرض فراوانی داشت و می‌خواست خانه خود را بفروشد و قرض را بپردازد خریدار به وی گفته بود که اگر آقای آخوند سند فروش خانه را امضا کند می‌خرم وگرنه نخواهم خرید آن شخص به هیچ قیمت حاضر نبود نزد آقای آخوند برود ولی برای این قضیّه ناچار شد خدمت آقا رسید و ماجرا را گفت.

آقای آخوند به او احترام زیادی گذاشت و فرمود: شما اهل علم هستید و من هرگز راضی نیستم که اهل علم گرفتار و پریشان باشند و از جای برخاست مقداری پول برای او آورد و گفت خانه‌تان را نفروشید و زن و فرزند خود را آواره نکنید و اگر باز گرفتار شدید تشریف بیاورید چنانچه داشته باشم کمک خواهم کرد.

آن شخص که می‌دانست آقای آخوند از وضع او و بدگویی‌های او نسبت به ایشان مطّلع است و در عین حال این جور نسبت به او لطف کرد از این‌همه گذشت و بزرگواری چنان شرمنده و منفعل شد که از آن پس جزء ارادتمندان آخوند درآمد.

۳- هروقت آقای آخوند به زیارت کربلا مشرّف می‌شد اقلا صد و پنجاه الی دویست لیره به فقرا و طلاب آنجا می‌بایست برساند و اگر این مقدار و لو به قرض کردن ممکنش نمی‌شد به کربلا نمی‌رفت. هفتصد نفر از فقرا و ناتوانان و طلاب را همیشه نان می‌داد و یک دکان نانوایی منحصر بود برای نان فقرا و گاهی که سه چهار ماه پولش تأخیر می‌شد و نانوا نان را قطع می کرد بارها می‌فرمود هروقت این بیچاره‌ها را که نانشان قطع شده می‌بینم، خجالت می کشم و به هر نحوی بود از جایی قرض می کرد و نان را دوباره برقرار می‌ساخت.

همیشه درب منزل باز و بیرونی او پر از ارباب حاجت بود و او فقرا و اهل خانه خود را از حیث زندگانی به یک چشم نظر می کرد.
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۳
و خلاصه در صفات کمالیّه و اخلاق پسندیده، در خلوص و عبادات در حلم و بردباری، در قوّت قلب، در غیرت و حمیّت و مبارزه با ظلم و ظالم از سرآمد دوران خود بود با اینکه از بزرگترین مراجع تقلید بود بسیار متواضع بود و به خصوص با اهل علم، از هر طلبه‌ای در سلام پیشی می گرفت و در مجلس برای ورود آنها به پا می‌ایستاد، اهل علم و روحانیون را بسیار تجلیل می کرد رحمهٔ اللّه و رضوانه علیه.

آثار خیریّه او

مرحوم آقای آخوند سه مدرسه در نجف برای طلاب ساخت که هر سه آنها به نام وی مشهور شدند نخستین این مدارس که بزرگترین آنها می‌باشد «مدرسه بزرگ» آخوند است که در محلّه حویش نجف در منتهی الیه درب قبله صحن مطهر علوی واقع و تاریخ اتمام آن ۱۳۲۱ هجری می‌باشد و برای ماده تاریخ آن گفته شده:
مدرسهٔ الکاظم قد ارخوااساسها علی التقی و الرشاد
دوّمین این مدارس مدرسه وسطی است که با توجه به مدرسه‌های بزرگ و کوچک آن را به این نام نامیده‌اند. این مدرسه نزدیک بازار بزرگ نجف و تاریخ اتمام آن ۱۳۲۶ می‌باشد.
سوّمین آنها مدرسه کوچک آخوند است که در کوچه معروف به صدتومانی واقع شده و در تاریخ ۱۳۲۸ بنای آن به اتمام رسیده است.

وفات او

آخوند خراسانی در بیستم ذی‌حجّهٔ الحرام سال ۱۳۲۹ در نجف اشرف درگذشت. راجع به علّت مرگ آن مرحوم مطالب زیادی گفته شده و برخی را گمان آن است که ایشان را مسموم کردند زیرا درست در همان روزی که قصد حرکت از عراق به ایران داشت تا با همکاری سائر علما قیام مردم ایران علیه روس را رهبری کند حادثه مرگ او بدون هیچ سابقه بیماری پیش آمد.
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۴
مرحوم آقای آخوند و مرحوم حاج شیخ زین العابدین مازندرانی و برخی دیگر از علما در آن تاریخ فتوا به لزوم جهاد با روس را داده بودند و خودشان آماده آمدن به ایران می‌شدند حاج شیخ زین العابدین با دیگران به کربلا آمده و منتظر آقای آخوند بودند که ناگاه روز بیست و یکم ذی‌حجّه خبر وفات او را دریافت کردند درهرصورت جنازه آن مرحوم با شکوه فراوان تشیع و در مقبره حجّهٔ الاسلام رشتی به خاک سپرده شد ولی نام او همیشه باقی و برقرار خواهد بود.

مصادر شرح حال او

در بسیاری از کتاب‌های تراجم و شرح حال که در سده چهاردهم نوشته شده شرح حال مرحوم آقای آخوند آمده است و ما در اینجا به نوشته‌هایی که مستقلا در این‌باره نگارش یافته اشاره می کنیم.
۱- سیر العوالم فی احوال شیخنا الکاظم تألیف مرحوم سید هبهٔ الدّین شهرستانی.
۲- المصلح المجاهد تألیف عبد الرّحیم محمّد علی.
۳- حیاهٔ الإسلام فی احوال آیهٔ اللّه الملک العلام تألیف آقا نجفی قوچانی.

۴- رهبران مشروطیّت تألیف ابراهیم صفائی.
۵- مجلّه العلم سال دوّم شماره هفتم.
۶- مقدّمه کفایهٔ الاصول چاپ جدید.
۷- مرگی در نور یا زندگانی آخوند خراسانی تألیف نواده او عبد الحسین مجید کفائی.
و این آخری بهترین اثری است که در این زمینه در ۴۶۴ صفحه به چاپ رسیده است و نوشته حاضر خلاصه‌ای از مطالب همین کتاب پرارج است.
قم- رضا استادی
خرداد ۱۳۶۹
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۵

شرح مختصری از زندگانی پرثمر حضرت آیهٔ اللّه العظمی فاضل

اشاره

معظّم له فرزند آیهٔ اللّه فقید آقای حاج شیخ فاضل موحدی لنکرانی (رضوان اللّه تعالی علیه) یکی از بزرگان حوزه مقدّسه قم، و خود از مدرسان بنام و محقّقان عالی‌مقام حوزه علمیّه قم هستند که در ذی‌حجّه ۱۳۵۰ قمری در شهر مذهبی قم پا به عرصه وجود گذاردند و پس از پشت سر گذاشتن دوره ابتدائی، بیش از سیزده بهار از عمرشان نمی‌گذشت که به شوق آشنائی با علوم اسلامی وارد حوزه علمیّه قم گردیدند و دوره ادبیات و سطوح متوسّطه و عالیه را با سرعت و دقّت نزد اساتید سطح آن زمان چون حضرت آیت اللّه آقای سلطانی و حضرات آیات آقای حاج شیخ مرتضی حائری یزدی و آقای حاج شیخ فاضل موحّدی لنکرانی- والد معظّم خود- و آقای حاج شیخ عبد الجواد جبل عاملی (رضوان اللّه تعالی علیهم)، آموختند. کمتر از بیست سال داشتند که توانستند در درس خارج حضرت آیت اللّه العظمی بروجردی قدس سرّه شرکت کنند و از محضر پرفیض ایشان یازده سال استفاده نمایند. و همچنین به مدّت نه سال از درس پربار رهبر بزرگوار انقلاب اسلامی حضرت آیت اللّه العظمی امام خمینی قدس سرّه استفاده نمودند و خود نیز در ضمن، به تدریس سطوح می‌پرداختند.
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶
استاد بزرگوار پنج دوره کتاب مکاسب و ظاهرا شش دوره کتاب کفایهٔ الاصول را تدریس نمودند و تاکنون بیش از پانزده سال است که مشغول تدریس خارج فقه و اصول در حوزه علمیّه قم می‌باشند و شاگردان بسیاری را تربیت کرده و بر بسیاری از طلاب و دانش آموختگان امروز حوزه سمت استادی دارند.

نقش معظّم له در انقلاب اسلامی

فعّالیّت‌های سیاسی ایشان از زمانی آغاز شد که رهبر کبیر انقلاب به منظور سرنگونی طاغوت و برقراری نظام جمهوری اسلامی قد علم کردند و با رژیم ستم شاهی در ایران به مخالفت پرداختند.
ایشان چون دیگر یاران هم‌رزمشان قدم به قدم به دنبال مقام رهبری به مبارزه حق‌طلبانه خود ادامه دادند لذا نخست به «بندر لنگه» و سپس به مدّت دو سال و نیم به یزد تبعید گردیدند.

سمت‌ها و فعّالیّت‌های اجتماعی

معظم له علاوه بر عضویت در جامعه محترم مدرسین حوزه علمیّه قم دبیر و عضو شورای عالی مدیریّت حوزه و نماینده مجلس خبرگان نیز هستند.

آثار و تألیفات

۱- نهایهٔ التّقریر- بحث صلاهٔ آیت اللّه العظمی آقای بروجردی، که حسب الأمر ایشان چاپ شد (دو جلد).
۲- تفصیل الشّریعهٔ فی شرح تحریر الوسیلهٔ- که هشت جلد آن چاپ و سه جلد دیگر آماده چاپ و بقیّه نیز که حدود سی جلد خواهد شد به تدریج آماده خواهد شد ان شاء اللّه تعالی.
۳- مدخل التفسیر
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۷
۴- اهل بیت یا چهره‌های درخشان در قرآن کریم در شرح آیه تطهیر که با شرکت مرحوم آیت اللّه حاج آقا شهاب الدّین اشراقی تألیف گردیده است.
۵- ائمه اطهار علیهم السّلام یا پاسداران وحی در قرآن کریم که با شرکت معظّم له در مقام جواب از کتاب «شهید جاوید» نگارش یافته.
۶- آئین کشور داری از دیدگاه امام علی علیه السّلام یا تفسیر عهد نامه مالک اشتر که با تنظیم و ترتیب جناب آقای کریمی زنجانی منتشر شده.
۷- تقیّه مداراتی ۱].
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۹
المقصد السادس فی بیان الأمارات المعتبرهٔ شرعا او عقلا و قبل الخوض فی ذلک، لا بأس بصرف الکلام إلی بیان بعض ما للقطع من الأحکام، و إن کان خارجا من مسائل الفن، و کان أشبه بمسائل الکلام، لشدهٔ مناسبته مع المقام [۱].

مقصد ششم: امارات معتبره شرعی یا عقلی

اشاره

[۱]- طبق مقاصدی که مرحوم آقای آخوند (اعلی اللّه مقامه الشریف) برای کتاب کفایهٔ الاصول ترتیب داده‌اند، مقصد ششم درباره امارات معتبره است خواه این امارات از طرف شرع ۲] معتبر شده باشد و یا عقل ۳] حکم به اعتبار آنها کرده باشد[۴]، البتّه اماره در مقابل اصل عملی گفته می‌شود.
«اماره» یعنی آنچه دلالت و حکایت از حکم واقعی نماید و طریقیّت برای کشف حکم واقعی دارد خواه بعنوان قطع باشد یا بعنوان مظنّه، زیرا قطع و ظن در طریقیّت
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۰
با یکدیگر مشترک می‌باشند پس اماره عنوان اعمّی است.
«قطع» یک طریق و یک کاشف تام است لذا لازم نیست یک دلیل شرعی آن را حجّت قرار دهد بلکه قطع دارای حجیّت ذاتی است بنابراین می‌توان گفت: «القطع امارهٔ معتبرهٔ عقلا لا شرعا».

امّا «ظن» دارای کاشفیّت و طریقیّت ناقص است لذا نیاز به پشتوانه‌ای دارد که شرع یا در بعضی از موارد، عقل برای آن حجیّت را جعل نماید بنابراین مظنّه از دو راه می‌تواند واجد حجیّت باشد:

۱- بوسیله یک دلیل شرعی مانند: خبر واحد ۲- گاهی هم عقل حکم به حجیّت مظنّه می‌کند مانند: ظنّ انسدادی بنا بر حکومت که بیان این مسئله بزودی روشن می‌گردد و در بحث انسداد مفصّلا بحث خواهیم نمود.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند: قبل از بیان امارات، مناسب است مقداری درباره قطع و آثارش بحث نمائیم که مثلا:

۱- آیا پیروی از قطع، باعث استحقاق ثواب می‌شود؟

۲- آیا بدنبال مخالفت با قطع استحقاق عقاب مطرح می‌باشد؟

۳- آیا قطع شخص قطّاع حجّت است؟

آیا مباحث قطع جزء علم اصول است؟

خصوصیّات سه‌گانه فوق از مسائل علم اصول خارج است و مناسبت و شباهت کامل با مسائل علم کلام دارد و در عین حال مناسبتی هم با علم اصول دارد بنابراین ما باید در سه جهت بحث کنیم:

۱- چرا مسائل مربوط به احکام قطع از مسائل علم اصول خارج است؟

۲- چرا مشابهت کامل با مسائل علم کلام دارد؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۱

۳- مسائل مربوط به احکام قطع چه مناسبتی با علم اصول دارد؟

مرحوم مصنّف علل این ادّعاها را بیان نکرده‌اند لذا ما مقداری درباره آنها بحث می‌کنیم. امّا برای توضیح اینکه مسائل مربوط به احکام قطع از مسائل علم اصول خارج است، ابتدا باید ملاک مسئله اصولی را بیان کنیم:

تعریف مسئله اصولی

مسئله اصولی آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلّی قرار گیرد.

به عبارت دیگر: مسئله اصولی باید مقدّمه برای استنباط حکم الهی واقع شود خلاصه، مسئله اصولی باید در سلسله علل حکم کلّی الهی قرار گیرد[۵] لذا اگر مسئله‌ای فاقد این ملاک باشد از مسائل علم اصول بشمار نمی‌رود و این میزان در احکام و آثار قطع وجود ندارد زیرا در این مبحث، شما قطع به یک حکم شرعی را مفروض و مسلّم می‌گیرید بعد می‌گوئید آیا مخالفت یا موافقت با این حکم مقطوع، عقوبت یا مثوبت دارد یا نه.

درحالی‌که مسئله اصولی آن است که خودش در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود، یا مقدّمه برای استنباط حکم الهی قرار گیرد.

به عبارت دیگر[۶]: مسئله اصولی آن است که در سلسله علل حکم کلّی شرعی واقع شود ولی در کتاب «القطع» شما یک حکم شرعی را مقطوع فرض می‌کنید و می‌گوئید مخالفت یا موافقت با آن عقاب یا ثواب دارد، یعنی احکامی که در کتاب القطع ذکر می‌کنید در سلسله معلولات حکم الهی واقع می‌شود پس مسائل مربوط به احکام قطع

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲

شباهت به مسائل علم کلام دارد.

مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام

چون مسائل علم کلام از حالات مبدأ و معاد بحث می‌کند و هر مسئله‌ای که مربوط به حالات این دو باشد از مسائل علم کلام محسوب می‌شود و مسائل کتاب القطع تقریبا به حالات مبدأ و معاد ارتباط دارد زیرا در یک قسمت از کتاب القطع بحث می‌کنیم:
آیا خداوند متعال می‌تواند برای «قطع» حجیّت را جعل نماید، یا اینکه مثلا چنین کاری از خداوند لغو است و از ذات باری تعالی صادر نمی‌شود که این، به احوال مبدأ، مربوط است.
یا مثلاـ در کتاب القطع بحث می‌کنیم: اگر کسی قطع به خمریّت مایعی پیدا کرد و آن را نوشید سپس کشف خلاف شد، آیا او بخاطر مخالفت با قطع، مستحقّ عقوبت است؟
بدیهی است که استحقاق عقوبت به مسئله معاد مربوط است.
یا اینکه این را می‌توان به مسائل مبدأ بازگشت داد که آیا خداوند متعالی می‌تواند او را عقاب نماید- بنابراین مسائل کتاب القطع، شباهت کامل با مسائل علم کلام دارد.

مناسبت احکام مربوط به قطع با مسائل علم اصول

مثلاـ در مسائل کتاب القطع حجیّت را معنا می‌کنند، جای استحقاق عقوبت یا مثوبت را معیّن می‌کنند، چون این مطالب در امارات ظنّیه هم جریان دارد لذا می‌گویند مسائل مربوط به احکام قطع با مسائل علم اصول مناسبت دارد[۷] لذا احکام مربوط به قطع را بعنوان مقدّمه امارات بحث می‌کنند.
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳
فاعلم: أن البالغ الذی وضع علیه القلم، إذا التفت إلی حکم فعلی واقعی أو ظاهری، متعلق به أو بمقلدیه، فإما أن یحصل له القطع به، أولا [۱].

اشکالات مصنّف به کلام شیخ اعظم قدس سرّه

[۱]- عبارت فوق ناظر به کلام مرحوم شیخ انصاری (اعلی اللّه مقامه الشّریف) در کتاب «رسائل» است لذا ابتدا، سطر اوّل کتاب رسائل را نقل می‌کنیم:
«فاعلم انّ المکلّف اذا التفت الی حکم شرعی، فامّا ان یحصل له الشّک فیه او القطع او الظّن».
یعنی مکلّف زمانی که توجّه به یک حکم شرعی می‌کند دارای یکی از حالات سه‌گانه است: شک- قطع- ظن.
در این عبارت مرحوم شیخ چند ویژگی وجود دارد که مرحوم مصنّف به تمام آن خصوصیّات اشکال می‌نمایند و خود جواب می‌دهند و عبارت دیگری بکار می‌برند.
۱- در کتاب رسائل، مقسم و عنوان موضوع، مکلّف قرار داده شده است، مرحوم آقای آخوند در حاشیه بر کتاب رسائل ۸] فرموده‌اند[۹] کلمه مکلّف در مکلّف فعلی ظهور دارد یعنی کسی که الآن و بالفعل تکلیف گریبانگیر اوست چون اسم فاعل و اسم مفعول ظهور در فعلیّت دارند اگر گفتیم «زید ضارب» یعنی الآن زید زننده است ۱۰] درحالی‌که بعضی موارد، فردی که در حکم فعلی شرعی، شک دارد او فاقد تکلیف فعلی است. مثلا اگر من شک کنم آیا شرب تتن، حلال است یا حرام، تکلیف فعلی ندارم و لو اصالة البراءة

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۴

می گوید: بحسب ظاهر، شرب تتن، حلال است امّا اگر بحسب واقع حرام باشد آیا می‌توانم بگویم من بالفعل مکلّف به حرمت شرب تتن هستم؟ نه.

چون تکلیف فعلی بـدون علم محقّق نمی‌شود بنـابراین نمی‌توان عنوان را «المکلّف» قرار داد، لـذا مرحوم صاحب کفایه عبارت را به این نحو تغییر می‌دهند:

البـالغ الـذی وضـع علیه القلم ... یعنی فردی که به مرحله بلـوغ رسـیده و فاقـد جنون و نظـایر آن است. برای این فرد خواه تکلیف به مرحله فعلیّت رسیده باشد یا نرسیده باشد.[۱۱]

۲- ما دو نوع حکم شرعی داریم:

الف- حکم شرعی واقعی که برای تمام افراد اعمّ از عالم و جاهل مشترک است.

ب- حکم شرعی ظاهری- مختصّ کسانی است که در حکم واقعی شک دارند و دسترسی به آن ندارند.

مقصود مرحوم شیخ از عبارت المکلّف اذا التفت الی حکم شرعی ... کدام حکم شرعی است آیا مقصود، حکم شرعی واقعی است یا اینکه مقصود اعمّ از حکم واقعی و ظاهری است؟

مقصود حکم واقعی است. چرا؟

چون قرینه‌ای در کلام ایشان هست که می‌فهمیم مقصود ایشان حکم واقعی است و آن قرینه این است که ایشان حالات مکلّف را به سه قسم (ظن، قطع، شک)

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۵

تقسیم کردنـد چون این حالات را بایـد به لحاظ حکم واقعی ملاحظه کرد[۱۲] که اگر مکلّف، قـاطع به حکم واقعی، ظـانّ به حکم واقعی و یا شاکّ نسبت به حکم واقعی شد اثرش چیست؟

مرحوم آقـای آخونـد به این بیـان و با این عبارت مخالفت می‌کننـد که چرا بگوئیم مقصود حکم واقعی است و لـذا در کتاب کفایه چنین می‌فرمایند:

«البالغ الّذی وضع علیه القلم اذا التفت الی حکم فعلی واقعی او ظاهری ....»

یعنی اگر انسان قاطع به حکم شرعی شـد- سواء کان واقعیّا او ظاهریّا- یعنی حکم واقعی خصوصـیّتی نـدارد چون احکامی که برای قطع ذکر می‌کننـد مختصّ به قـاطع به حکم واقعی نیست بلکه تمـام احکـام مربوط به قطع، در قطع به حکم ظـاهری و واقعی جـاری است- مثلا اگر کسی از راه استصحاب قاطع به حکم ظاهری شد، آثار قطع برآن حکم مترتّب می‌شود.

چرا مصنّف فرمودند: «الی حکم فعلی؟»

زیرا احکـام مراتبی دارد که به‌طور مفصّـِل بعدا بیـان می‌کنیم (اقتضـاء- انشاء- فعلیّت- تنجّز) و حکم بایـد به مرحله فعلیّت برسـد تا یقین و مظنّه به آن اثری داشته باشد مثلا اگر کسـی یقین به حکم انشائی پیدا کند ارزشـی ندارد، حکم انشائی به منزله قانون قبل از اجرا[۱۳] است که اثری ندارد. قانون در مرحله اجرا منشأ اثر است که ما از آن به حکم فعلی تعبیر می‌کنیم.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۶

و علی الثانی، لا بد من انتهائه إلی ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، و قد تمت مقدّمات الانسداد- علی تقریر الحکومهٔ- و إلا فالرجوع إلی الأصول العقلیهٔ: من البراءهٔ و الاشتغال و التخییر، علی تفصیل یأتی فی محله إن شاء اللّه تعالی [۱].

چرا مرحوم مصنّف فرمودند: «متعلّق به او بمقلّدیه».

چون مجتهد دو وظیفه دارد تشخیص حکم خود، و تشخیص حکم مقلّدین خود[۱۴].

۳- اینکه مرحوم شیخ فرمودند حالات مکلّف بر سه قسم است (ظن، قطع، شک) این هم درست نیست بلکه مکلّف یا قاطع به وظیفه خود هست یا اینکه قاطع نیست و شقّ سوّمی ندارد.

احکامی هم که به وسیله امارات ظنیّه (خبر واحد) یا اصول عملیّه (استصحاب) ثابت می‌شود، در تمام این موارد مکلّف، قطع و علم به وظیفه خویش (اعمّ از ظاهری یا واقعی) دارد.

خلاصه: فرد بالغی که قلم تکلیف بر او جاری شده یعنی فاقد جنون و نظایر آن هست، وقتی به حکم فعلی واقعی یا ظاهری توجّه می‌کند یا برایش قطع حاصل می‌شود که بحث و مشکلی ندارد و طبق آن عمل می‌کند و یا اینکه برای او قطع حاصل نمی‌شود که وظیفه او را ان‌شاءالله تعالی بزودی بیان می‌کنیم.

[۱]- اگر برای مکلّف، قطعی نسبت به وظیفه‌اش حاصل نشد تکلیف او چیست؟

دو تکلیف در طول یکدیگر دارد:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۷

۱- در مرحله اوّل باید طبق حکم عقل به ظنّ انسدادی رجوع کند.

البتّه در نتیجه دلیل انسداد اختلاف است که آیا ظنّ انسدادی بنا بر کشف حجیّت دارد یا بنا بر حکومت ان‌شاءالله تعالی بعدا در مبحث ظن مفصّلا بحث می‌کنیم امّا اجمالا:

الف- در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیّت مقدّمات انسداد، عقل انسان کشف می‌کند که شارع مقدّس در چنین وضعی ظنّ انسدادی را یک حجّت شرعی قرار داده است که در این صورت ظنّ انسدادی یک حجّت شرعی است.

ب- قول دیگر این است که در حال انسداد باب علم و تمامیّت مقدّمات انسداد به عقل رجوع می‌کنیم و عقل مستقلا و صرف نظر از شرع، حکم به حجّیّت ظنّ انسدادی می‌کند که در این صورت ظنّ انسدادی یک حجّت عقلی است.

۲- در مرحله بعد یعنی اگر ظنّ انسدادی حاصل نشد و یا اینکه اگر ظن، حاصل شد ولی مقدّمات انسداد و دلیل انسداد تمام نبود و یا اینکه اگر ظنّ انسدادی حاصل شد و مقدّمات انسداد تمام بود ولی نتیجه دلیل انسداد حکومت نبود، در این صورت به اصول عقلیّه‌ای مانند قاعده قبح عقاب بلا بیان، قاعده اشتغال و یا به اصالهٔ التخییر رجوع می‌کنیم که تفصیل رجوع به هرکدام از این قواعد را در آینده بحث می‌کنیم.

سؤال- آیا به اصول شرعیّه مانند (برائت شرعی یا استصحاب) نمی‌توان رجوع کرد؟

جواب- اگر از طریق اصول شرعیّه و یا امارات، حکمی برای مکلّف مشخّص شود این داخل در قطع به وظیفه شرعی است و همان‌طور که بیان کردیم نوبت به مراجعه به اصول عقلی نمی‌رسد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۸

و إنّما عممنا متعلق القطع؛ لعدم اختصاص أحکامه بما إذا کان متعلقا بالأحکام الواقعیّهٔ، و خصصنا بالفعلی؛ لاختصاصها بما إذا کان متعلقا به- علی ما ستطلع علیه- و لذلک عدلنا عما فی رسالهٔ شیخنا العلامهٔ- أعلی اللّه مقامه- من تثلیث الأقسام [۱].

و إن أبیت إلا- عن ذلک، فالأولی أن یقال: إن المکلّف إما أن یحصل له القطع أولا، و علی الثانی إما أن یقوم عنده طریق معتبر أولا؛ لئلا تتداخل الأقسام فیما یذکر لها من الأحکام، و مرجعه علی الأخیر إلی القواعد[۱۵] المقررهٔ عقلا[۱۶] أو نقلا- لغیر القاطع، و من یقوم عنده الطریق، علی تفصیل یأتی فی محله- إن شاء اللّه تعالی- حسبما یقتضی دلیلها. و کیف کان فبیان أحکام القطع و أقسامه، یستدعی رسم أمور: [۲].

[۱]- همان‌طور که قبلا توضیح داده‌ایم مرحوم مصنّف:

متعلّق قطع را، به حکم ظاهری و واقعی تعمیم دادنـد و همچنین فرمودنـد مقصود از حکم، حکم فعلی است تـا اینکه حکم انشائی و امثال آن را خارج نمایند و بخاطر این دو جهت برای مکلّف دو حالت تصوّر نمودند نه سه حالت.

[۲]- مصـنف «ره»: اگر بخواهیـد اقسام ثلاثه‌ای را که مرحوم شـیخ برای مکلّف تصوّر کردند، درست کنید راهی دارد، امّا طبق بیان مرحوم شیخ اقسام سه‌گانه تداخل می‌نمایند و بر این تقسیم، دو اشکال است، اینک به بیان آن دو اشکال می‌پردازیم:

اشـکال اوّل: اگر کسـی قطع به حکم واقعی پیدا کرد وظیفه‌اش عمل برطبق آن است این مسـئله واضح است و بحثی ندارد. (صورت اوّل)

امّا اگر مکلّف، ظنّ به حکم واقعی پیدا نمود وظیفه‌اش عمل به مظنّه است.

(صورت دوّم)

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۹

در عبـارت مرحوم شـیخ بین اقسـام ظن، تفکیکی نیست که آیـا ظنّ معتبر بـا ظنّ غیر معتبر فرق دارد یـا نه و حال آنکه ظنّ غیر معتبر حکم شـک را دارد پس اینکه مرحـوم شـیخ فرموده‌انـد در قسم ثـانی بر وفق ظن عمـل می‌شود و در صورت سوّم (شـک) به اصول عملیّه رجـوع می‌گردد درست نیست زیرا رجـوع به اصول عملیّه، مختصّ بصورت شـک نیست. بله، شـاك نسـبت به حکم واقعی به اصول عملیّه رجوع می‌کنـد کسـی که ظنّ غیر معتبر دارد وظیفه او هم مراجعه به اصول عملیّه است بنـابراین بعضـی اقسام سه‌گانه‌ای که مرحوم شیخ در اوّل کتاب رسائل تصوّر نموده با یکدیگر تداخل می‌کنند.

اشـکال دیگر: ظاهر کلام مرحوم شیخ این است که حالات سه‌گانه (قطع، ظن، شک) به لحاظ اشخاص است یعنی هر مکلّف دارای یکی از این حالات می‌باشـد. اگر در موردی ظنّ معتبر (مثل خبر واحد) بر حکم قائم شد ولی شـما از آن، ظنّ شخصـی پیدا نکردید در این صورت آیا شما داخل در قسم دوّم- حصول ظن- از تقسیم مرحوم شیخ هستید یا سوّم- حصول شک-؟

اگر بگوئیـد در قسم ثـانی، شـما که ظنّ بر تکلیف پیـدا نکردیـد. و اگر بگوییـد داخـل در قسم سوّم هستیم، قسم سوّم آن بود که به اصول عملیّه رجوع می‌شد. لذا این اشکال هم بر تقسیم مرحوم شیخ وارد است.

اکنون مرحوم آخوند می‌فرمایند اگر می‌خواهید اقسام سه‌گانه را برای مکلّف درست کنید که دو اشکال فوق برآن وارد نباشد:

۱- گاهی مکلّف، قاطع نسبت به حکم واقعی است، این بحثی ندارد طبق قطع خود عمل می‌کند.

۲- گاهی مکلّف یک طریق معتبر بر حکم واقعی دارد (مثل ظواهر کتاب) و در عین حال نسبت به حکم واقعی قاطع نیست که اینجا هم برطبق طریق معتبر عمل می‌کند و ما در این قسم کلمه (مظنّه) را مطرح ننمودیم.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۰

۳- گاهی مکلّف نه قاطع نسبت به حکم واقعی شـرعی است و نه یک طریق معتبر بر ثبوت حکم شرعی دارد، در این صورت هم ما کلمه «شـک» را عنـوان ننمـودیم زیرا شـک خصوصـیّتی نـدارد و ظنّ غیر معتبـر هم حکم شـک را دارا می‌باشـد که در این صورت مکلّف باید به اصول عملیّه شرعیّه، مانند استصحاب یا اصول عملیّه عقلیّه نظیر قاعده قبح عقاب بلا بیان رجوع کند.

ایرادی بر کلام مصنّف رحمه اللّه

اشـکالاتی که بر تثلیث مرحوم شـیخ انصـاری بود بر این تقسـیم وارد نیست امّـا خود این اقسـام سه‌گـانه‌ای که مرحوم آخونـد تصوّر نمودند دارای اشکال است:

در قسم دوّم فرمودیـد گاهی مکلّف یک طریق معتبر بر حکم پیدا می‌کند، مقصود از طریق معتبر آیا طریق معتبر شـرعی (مثل ظواهر

کتاب، بیّنه) هست یا مراد اعمّ از طریق معتبر شرعی و عقلی است (طریق معتبر عقلی مثل ظنّ انسدادی بنا بر حکومت).

اگر مقصود طریق معتبر شرعی است کسی که وظیفه‌اش مراجعه به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت است در کدامیک از اقسام سه‌گانه شما داخل است؟

چون قاطع نیست در قسم اوّل داخل نخواهد بود، و چون گفتید مراد از طریق، طریق معتبر شرعی است بنابراین در قسم دوّم هم داخل نیست، و در قسم سوّم هم چون گفتید مکلّف باید به اصول عملیّه عقلی یا شرعی رجوع کند، این فرد داخل در قسم سوّم هم نیست لذا این فرد در هیچیک از اقسام سه‌گانه داخل نمی‌باشد.

و اگر مقصودتان اعمّ از طریق معتبر شرعی است، در این صورت مانعی ندارد، کسی که وظیفه‌اش رجوع به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت است داخل در قسم دوّم تقسیم شما است ولی این حرف اشکال دیگری تولید می‌کند که:

شما قبلا گفتید رجوع به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت در جایی است که اصول

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۱

الأمر الأوّل: لا شبهة فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا، و لزوم الحرکة علی طبقه جزما، و کونه موجبا لتنجز التکلیف الفعلی فیما أصاب باستحقاق الذم و العقاب علی مخالفته، و عذرا فیما أخطأ قصورا، و تأثیره فی ذلک لازم، و صریح الوجدان به شاهد و حاکم، فلا حاجة إلی مزید بیان و إقامة برهان [۱].

شرعیّه عملیّه نباشد.

به عبارت دیگر اگر امر دائر شد که مکلّف به استصحاب رجوع کند یا به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت، رجوع به استصحاب مقدّم است زیرا عمل به استصحاب را در حکم قطع به قانون شرعی دانستید یعنی اگر قاطع به حکم شرعی شد نوبت به ظنّ انسدادی نمی‌رسد و غیر قاطع می‌تواند به ظنّ انسدادی عمل نماید.

اگر چنین شد این اقسامی را که شما درست کردید خلافش را بیان می‌کند چون گفتید کسی می‌تواند به اصول عملیّه (اعمّ از شرعی و عقلی) رجوع کند که نه قاطع باشد و نه طریق معتبر داشته باشد، و روی این تقسیم، ظنّ انسدادی بنا بر حکومت، بر استصحاب تقدّم دارد- درحالی‌که بحسب واقع و برطبق آنچه قبلا خودتان فرمودید استصحاب بر ظنّ انسدادی علی تقدیر الحکومة تقدّم دارد، پس تثلیث شما اشکالات بر کلام و تثلیث مرحوم شیخ را حل نمود ولی برای خودتان اشکالاتی تولید نمود که راه فراری از آن وجود ندارد.

[مبحث قطع

امر اوّل احکام و آثار قطع

اشاره

[۱]- از اینجا در احکام قطع بحث می‌شود در این امر دو حکم از احکام قطع را توضیح می‌دهیم:

۱- لزوم موافقت طبق قطع

اگر انسان قاطع شد، عقل حکم می‌کند که نمی‌توان برخلاف قطع رفتار نمود بلکه لازم است به همان کیفیّتی که قطع پیدا شده

عمل نماید مثلا اگر کسی قاطع به وجوب نماز

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲

جمعه شد یجب ان یصلّی صلاهٔ الجمعهٔ.

و اگر کسی نسبت به روز جمعه قاطع به وجوب نماز ظهر شد یجب ان یصلّی صلاهٔ الظّهر و این لزوم متابعت قطع یکی از مسائل مسلّم است و بعدا توضیح می‌دهیم که نیازی نیست کسی این لزوم موافقت طبق قطع را جعل یا تأیید کند زیرا جعلش مستلزم لغویّت است.

۲- حجّیّت قطع

اشاره

کلمه (حجیّت) در جلد دوّم کتاب کفایه و در مبحث قطع و ظن بسیار مورد گفتگو و بحث واقع می‌شود.

معنای حجیّت

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: القطع حجّهٔ یا خبر الواحد حجّهٔ، یعنی اگر این حجت مطابق واقع باشد و همان واقع را حکایت نماید در این صورت معنی حجیّت، منجز شدن آن واقع است، یعنی آخرین مرتبه تکلیف، مسلّم شده و چنانچه کسی با آن مخالفت کند مستحقّ عقوبت است.

و چنانچه آن حجت مخالف واقع باشد و شما نسبت به آن قاطع شدید یا ظنّ معتبر پیدا کردید در این صورت آن حجت برای شما یک عذر عقلی و معذّر است مثلا شما قاطع گشتید که روز جمعه، نماز جمعه واجب است و مطابق قطع خود نماز جمعه خواندید و حال آنکه فی الواقع نماز ظهر واجب بود نه نماز جمعه، اینجا اگر مولی سؤال کند لم ترکت تکلیف الواقعی؟ می گوئید: من قطع به خلاف آن داشتم و این قطع به خلاف، عذری است در برابر احتجاج مولی پس: حجیّت یعنی منجزیّت و معذریّت.

لکن مرحوم آقای آخوند در این معذّریّت یک قید اضافه می کنند:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳

و لا یخفی أن ذلک لا یکون بجعل جاعل، لعدم جعل تألیفی حقیقهٔ بین الشیء و لوازمه، بل عرضا بتبع جعله بسیطا. و بذلک انقدح امتناع المنع عن تأثیره أیضا [۱].

کسی که قاطع به خلاف حکم شد این قطعش برایش عذر است مشروط برآن که خطایش قصوری باشد نه تقصیری، مثلا اگر از راه غیر صحیح (قیاس) برایش قطع، حاصل شد این نوع قطع، معذّر نمی‌باشد زیرا شارع، قیاس در احکام را باطل می‌داند.

امّا عنوان منجّزیّت مطلق است، یعنی اگر قطع، مطابق واقع شد آن واقع به هر صورتی باشد تحقّق پیدا می کند.

این دو حکم را شرع ثابت نمی کند و نیاز به اثبات شارع ندارد بلکه خود عقل حاکم است.

حجیّت قطع و لزوم متابعت آن ذاتی است

[۱]- دو حکمی را که برای قطع بیان کردیم (لزوم حرکت طبق قطع و لزوم متابعت طبق آن- حجیّت قطع) نیازی نیست که جاعلی آنها را جعل نماید بلکه ممتنع است کسی این احکام را برای قطع جعل کند و یا ضدّ آنها را برای قطع ثابت کند، نه ثبوت آن احکام برای قطع متصوّر است نه نفی آنها.

زیرا رابطه این احکام نسبت به قطع مانند رابطه لوازم ماهیّت نسبت به ماهیّت است، مثال:

انسان می‌تواند جسمی را که معروض بیاض نیست به وسیله بیاض عنوان ابیضیّت ببخشد امّا اگر شما گفتید: الاربعهٔ زوج، آیا زوجیّت را برای اربعه جعل نمودید به‌نحوی‌که زمانی «اربعه» وجود داشت امّا زوجیّت برای آن موجود نبود؟ نه چون زوجیّت لازمه ماهیّت اربعه است- لازمه وجود نیست- یعنی اگر اربعه در عالمی غیر از وجود، ثبوتی داشت باز هم زوجیّت همراه آن بود برای توضیح بیشتر مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم:

ما دو نوع جعل داریم: الف- جعل تألیفی ب- جعل بسیط.

جعل تألیفی که مفاد کان ناقصه را داراست، نیاز به اسم و خبر دارد، مثلا یک شیء

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۴

هست ولی فاقد وصف و عنوانی هست و کسی می‌آید بین موصوف و صفت، رابطه ایجاد می‌کند مثلا: جسمی را که سفید نیست آن را سفید قرار می‌دهد و بنحو جعل تألیفی می‌گوید: صار الجسم ابیضا یعنی جاعلی، شیء موجودی را متّصف به صفت بیاض نمود.

آیا این جعل تألیفی در مورد الاربعهٔ زوج تصوّر دارد؟ نه و کسی نمی‌تواند بگوید:

جعلت الاربعهٔ زوجا، زیرا زوجیّت لازمه ماهیّت اربعه است و قابل جعل نمی‌باشد.

جعل بسیط که مفاد کان تامّه دارد، فقط نیاز به فاعل دارد نه اسم و خبر، یعنی ایجاد الشّیء یعنی شیء که وجود ندارد خالق و جاعلی آن را ایجاد می‌نماید کان زید ای تحقّق زید اصل وجود را، «کان» تامّه بیان می‌کند- «کان» تامّه نتیجه جعل بسیط است- اگر کسی بخواهد زوجیّت تحقّق پیدا کند باید اربعه را ایجاد نماید. اگر اربعه به جعل بسیط تحقّق پیدا کرد، لا محاله زوجیّت هم به تبع آن محقّق می‌شود بدون اینکه جعل استقلالی به زوجیّت تعلّق گرفته باشد. بله یک جعل عرضی و مجازی به زوجیّت تعلّق پیدا می‌کند بدون اینکه زوجیّت نیاز به جعل داشته باشد.

تمام آنچه را که از نظر مسئله جعل برای «الاربعهٔ زوج» گفتیم در مورد قطع و احکام آن پیاده می‌شود یعنی: معنی ندارد کسی قطع را به جعل تألیفی حجّت قرار دهد و بگوید: جعلت القطع حجّهٔ. زیرا حجّیّت لازمه لا ینفکّ قطع است همان‌طور که نمی‌توانیم بگوئیم جعلت الاربعهٔ زوجا، نمی‌توانیم بگوئیم جعلت القطع حجّهٔ.

بله اگر در خارج حجیّت بخواهد محقّق شود می‌توان بنحو جعل بسیط و «کان» تامّه قطع را ایجاد نمود که به دنبال آن، احکام و آثار قطع قهرا مترتّب می‌شود بدون این که این آثار به جعل مستقلّی ایجاد شده باشد. بلکه می‌توان گفت به نحو جعل عرضی آثار قطع محقّق شد.

خلاصه: حجیّت برای قطع قابل جعل نیست زیرا جعل در مورد فقدان بکار می‌رود و قطع فاقد حجیّت نیست تا به جعل جاعل، واجد حجیّت شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۵

مع أنه یلزم منه اجتماع الضدین اعتقادا مطلقا[۱۷] و حقیقهٔ فی صورهٔ الإصابهٔ، کما لا یخفی [۱].

مطلب دیگر اینکه کسی نمی‌تواند آثار قطع را از آن سلب کند و مثلا بگوید من حجیّت را از قطع سلب نمودم. آیا ممکن است که

بگوید: جعلت الاربعهٔ لیس بزوج؟- نه- چون گفتیم زوجیّت لازمه ماهیّت اربعه است.

این تقریب در مسئله قطع هم می‌آید و کسی نمی‌تواند بگوید جعلت القطع لیس بحجّهٔ یعنی نمی‌توان از قطع، حجیّت و منجّزیّت و معذّریّت را سلب نمود چون این آثار لازمه لا ینفکّ قطع است و معقول نیست کسی بین لازم و ملزوم تفکیک ایجاد نماید.

[۱]- بعلاوه اشکال دیگری اینجا لازم می‌آید- اگر کسی بخواهد حجیّت را از قطع سلب نماید و به مکلّف بگوید اگر شما مثلا قطع به وجوب نماز جمعه پیدا نمودید در این صورت قطع شما حجّت نیست و نماز جمعه واجب نمی‌باشد، اینجا تالی فاسدی در کار هست؟- با مختصری تقدیم و تأخیر، عبارت مرحوم مصنّف را توضیح می‌دهیم:

الف- اگر قطع شخص قاطع موافق واقع باشد اینجا از نظر جاعل، اجتماع ضدّین محقّق می‌شود چون مکلّف، قاطع به وجوب نماز جمعه است و جاعل می‌گوید اگر قطع به وجوب پیدا کردی، نماز جمعه وجوب ندارد، اینجا جمع بین وجوب و عدم وجوب یا اجتماع نقیضین است و یا اگر عدم را بصورت یکی از احکام دیگر پیاده کنیم اجتماع ضدّین است- که این اجتماع ضدّین، اجتماع ضدّین واقعی است زیرا فرض کردیم قطع قاطع، مطابق واقع است.

ب- و اگر قطع قاطع، مخالف واقع باشد اینجا اجتماع ضدّین واقعی تحقّق ندارد ولی اجتماع ضدّین بنظر قاطع محقّق است چون قاطع نمی‌داند که قطعش مخالف واقع است بلکه احتمال هم نمی‌دهد که قطعش مخالف واقع باشد زیرا اگر احتمال خلاف

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۶

ثم لا یذهب علیک أن التکلیف ما لم یبلغ مرتبهٔ البعث و الزجر لم یصر فعلیا، و ما لم یصر فعلیا لم یکد یبلغ مرتبهٔ التنجز، و استحقاق العقوبهٔ علی المخالفهٔ، و إن کان ربّما یوجب موافقته استحقاق المثوبهٔ، و ذلک لأن الحکم ما لم یبلغ تلک المرتبهٔ لم یکن حقیقهٔ بأمر و لا نهی، و لا مخالفته عن عمد بعصیان، بل کان مما سکت اللّه عنه، کما فی الخبر [۱].

می‌داد عنوان قاطعیّت او از بین می‌رفت.

کسی که معتقد است حکم واقعی نماز جمعه وجوب است اگر به او بگوئید در این صورت وجوب تحقّق ندارد این از نظر قاطع، اجتماع ضدّین است و اجتماع ضدّین حتّی به حسب نظر یک نفر هم امکان تحقّق ندارد و محال است.[۱۸]

خلاصه:[۱۹] در باب قطع و آثارش نه اثبات اثر برای قطع درست است نه سلب اثر، بلکه آثار قطع مثل لوازم ماهیّت است که نه از قطع جدا می‌شود نه نیاز به جعل جاعلی دارد.

قطع به حکم فعلی منشأ اثر است

[۱]- انسان اگر قاطع به حکم فعلی بشود این قطع، معذّر و منجز است ولی اگر قاطع به حکم انشائی شد، هیچ‌گونه اثری ندارد یعنی قطع نسبت به حکم انشائی باعث تنجّز و استحقاق عقوبت نمی‌شود چون احکام دارای چهار مرتبه هست و اگر انسان نسبت به مرتبه فعلیّت حکم، قطع پیدا کرد، این دارای اثر است که اکنون توضیح می‌دهیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷

در جلد دوّم کتاب کفایهٔ الاصول مراتب چهارگانه حکم بسیار مورد بحث واقع می‌شود لذا ابتدا این چهار مرحله را توضیح می‌دهیم:

۱- مرحله اقتضا ۲- مرحله انشا ۳- مرحله فعلیّت ۴- مرحله تنجّز (البته مرحوم آقای آخوند در مباحث آینده دو نوع فعلیّت درست می‌کنند لکن فعلا به بحث ما ربطی ندارد).

مراحل چهارگانه حکم

۱- مرحله اقتضا- یعنی مرحله «واجدیّت مصلحت و مفسده» مثلاـ مولاـ نماز را ملاحظه می‌کند و می‌بینند که دارای صددرصد مصلحت لازم الاستیفاء است که اقتضا دارد یک حکم وجوبی به نام اقیموا الصّلاهٔ برای آن جعل نماید و همچنین مولا شرب خمر را در نظر می‌گیرد و می‌بیند دارای مفسده کامل لازم الاجتناب است که مقتضی است یک حکم تحریمی برای شرب خمر جعل نماید (البتّه واجب و حرام را بعنوان دو مثال روشن ذکر کردیم و الا در مستحب و مکروه هم همین مسئله و مرتبه هست).

۲- مرحله انشا- بدنبال واجدیّت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی‌آید و حکم وجوب صلاهٔ و حرمت شرب خمر را جعل می‌نماید لکن در این مرحله فقط مسئله قانون‌گذاری مطرح است و هنوز به جائی نرسیده که این احکام در خارج اجرا شود و صرف قانونی است که زمینه می‌شود روزی با شرائطی این قانون عملی گردد از قانونی که بدنبال مرحله اقتضا تحقّق پیدا می‌کند به حکم انشائی تعبیر می‌شود.

۳- مرحله فعلیّت- اگر مولاـ بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و مثلاـ در خارج، نماز جمعه، اتیان و شرب خمر، ترک شود نسبت به آنها بعث و زجر می‌کند. و با این قانون مکلّف را بجانب مأمور به تحریک می‌کند یا او را نسبت به

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۸

منهی عنه زجر می‌نماید این مرحله را مرتبه فعلیّت می‌نامند یعنی حکم انشائی در معرض اجرا قرار می‌گیرد که این مرحله فعلیّت به تنهائی اثری ندارد اگر شرائطی از جمله، علم مکلّف نسبت به آن تحقّق پیدا کند آن‌وقت این علم به تکلیف، برای مرحله تنجّز مدخلیّت دارد.

۴- مرحله تنجّز- یعنی مرحله‌ای که مؤاخذه و ثواب و عقاب در کار هست- در این مرتبه، ترتیب اثر بر مخالفت قانون است.

از این مراحل معلوم شد قطعی که سبب تنجّز حکم می‌شود و عنوان استحقاق عقوبت بر مخالفت پیدا می‌کند قطع به حکم فعلی است و الا قطع به حکم اقتضائی و انشائی اثری ندارد.

آری اگر کسی قطع به حکم انشائی پیدا نمود و طبق آن عمل نمود شاید یک استحقاق مثوبتی داشته باشد چون این کشف از یک روح انقیاد و اطاعت می‌کند امّا استحقاق عقوبت برآن مترتّب نیست چون استحقاق عقوبت در موردی است که مکلّف قطع به حکم فعلی پیدا کند.

بعضی از احکام، طبق بعضی از روایات قبل از ظهور حضرت حجّت (عج) اصلا به مرحله فعلیّت نمی‌رسد و در آن زمان است که فعلیّت پیدا می‌کند بعلاوه در روایتی ۲۰] هم چنین آمده است:

«و خطب امیر المؤمنین علیه السّلام النّاس فقال: انّ اللّه تبارک و تعالی حدّ حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تنقصوها، و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تکلفوها رحمهٔ من اللّه لکم فاقبلوها ....».

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۹

فلاحظ و تدبر[۲۱] [۱].

نعم، فی کونه بهذه المرتبهٔ موردا للوظائف المقررهٔ شرعا للجاهل إشکال لزوم اجتماع الضدّین أو المثلین، علی ما یأتی تفصیله إن شاء اللّه تعالی، مع ما هو التحقیق فی دفعه، فی التوفیق بین الحکم الواقعی و الظاهری، فانتظر [۲].

---

[۱]- ملاک در حجیّت قطع این است که قطع به حکم فعلی، متعلّق شود نه حکم انشائی یا اقتضائی.

[۲]- این راجع به قطع، امّا راجع به شکّ که مثلا شما در مورد شرب تتن شکّ در حلیّت و حرمت آن پیدا می‌کنید و قاعده حلیّت را جاری می‌نمائید اگر بحسب واقع شرب تتن، حرام باشد آیا حرمت مشکوکه، حرمت انشائی است یا اینکه شکّ شما در باب اصول عملیّه هم شکّ متعلّق به حکم فعلی است؟

همان‌طور که قطع به حکم فعلی را ملاک قرار دادیم، در باب شکّ هم باید شکّ در حکم فعلی را ملاک قرار داد زیرا شکّ در حکم انشائی بالاتر از قطع به حکم انشائی که نیست چون قطع به حکم انشائی هیچ اثری ندارد تا چه رسد به شکّ در حکم انشائی.

در اصول عملیّه که جاهل و شاکّ به آنها رجوع می‌نماید از طرفی مکلّف شکّ در حکم فعلی شرب تتن دارد از طرفی خداوند یک حکم ظاهری به نام اصالهٔ الحلیّهٔ برایش جعل نموده است، مشکلی در کار است که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۰

الأمر الثانی: قد عرفت أنه لا شبههٔ فی أن القطع یوجب استحقاق العقوبهٔ علی المخالفهٔ، و المثوبهٔ علی الموافقهٔ فی صورهٔ الإصابهٔ، فهل یوجب استحقاقها فی صورهٔ عدم الإصابهٔ علی التجرّی بمخالفته، و استحقاق المثوبهٔ علی الانقیاد بموافقته، أو لا یوجب شیئا؟ [۱].

الف- فرضا اگر شرب تتن بحسب واقع از نظر حکم فعلی حرام باشد اینجا مشکل اجتماع ضدّین پیش می‌آید که بعدا در جمع بین حکم ظاهری و واقعی آن را حل می‌کنیم.

ب- چنانچه حکم شرب تتن بحسب واقع هم حلال باشد باز در این صورت مشکل اجتماع مثلین پیش می‌آید که این را هم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی مطرح کرده و جواب می‌دهیم.

امر دوّم تجرّی و انقیاد

اشاره

[۱]- مرحوم مصنّف در امر دوّم مسئله تجرّی و انقیاد را از نظر استحقاق عقوبت و مثوبت بیان می‌کند.

توضیح مطلب: ما یک عنوان به نام اطاعت و عصیان داریم و عنوان دیگری به نام تجرّی و انقیاد که هرکدام در موارد جداگانه‌ای تحقّق پیدا می‌کند.

اطاعت و عصیان

اگر فرضا انسان نسبت به حکمی یا موضوع محرّمی قاطع شد مثلا قطع پیدا کرد که شرب خمر، حرام است و این قطع هم مطابق واقع بود یا اینکه قاطع گشت که فلان مایع موجود خارجی خمر است و این قطع هم مطابق واقع بود در این صورت اگر طبق قطع خود رفتار کند مطیع و مستحق مثوبت است و چنانچه برخلاف قطع خویش عمل نماید بلا اشکال عاصی و مستحق عقوبت است که در این دو مورد

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۱

عنوان اطاعت و عصیان مطرح است.

تجرّی و انقیاد

گاهی هم عنوان انقیاد و تجرّی مطرح می‌باشد و این در موردی است که قطعی نسبت به حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی پیدا شود و قطع آن فرد هم مخالف با واقع باشد البتّه خود قاطع نمی‌داند و حتّی احتمال هم نمی‌دهد که قطعش مخالف واقع است، که گاهی کشف خلاف می‌شود و زمانی هم اصلا کشف خلاف نمی‌شود در این دو صورت، اگر قاطع، به قطع خود عمل نماید عنوان انقیاد محقّق می‌شود و اگر برخلاف قطع خود عمل کند عنوان تجرّی تحقّق پیدا می کند. مثال: فردی قاطع شد که فلان مایع خارجی خمر است ولی فی الواقع خمر نبود که در این صورت اگر بر وفق قطع خود عمل کند از نظر اصطلاح علم اصول، آن فرد، عبد منقاد، به حساب می‌آید و چنانچه با قطع خود مخالفت نماید، عبد متجری محسوب می‌شود ولی از نظر لغت عنوان تجرّی و انقیاد در عصیان و اطاعت هم تحقّق دارد خلاصه عنوان تجرّی و انقیاد از نظر علم اصول در غیر مورد اطاعت و عصیان است.

تجرّی و انقیاد در موردی است که قطع انسان مخالف واقع باشد که پیروی از چنین قطعی را انقیاد و مخالفت با چنین قطعی را تجرّی می گویند.

اکنون بحث ما در امر ثانی این است که آیا در مورد انقیاد و تجرّی مثل اطاعت و عصیان مسئله استحقاق مثوبت و عقوبت در کار است یا نه؟

یعنی اگر کسی با قطع خویش مخالفت نمود و مقطوع الخمریّه را شرب نمود. آیا به‌عنوان تجرّی استحقاق عقوبت دارد؟ یا چنانچه از آن اجتناب کرد این فرد به‌عنوان انقیاد استحقاق مثوبت دارد، اگر دارد به چه دلیل؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۲

الحق أنه یوجبه؛ لشهادهٔ الوجدان بصحهٔ مؤاخذته، و ذمه علی تجریه، و هتکه لحرمهٔ مولاه و خروجه عن رسوم عبودیته، و کونه بصدد الطغیان، و عزمه علی العصیان، و صحهٔ مثوبته، و مدحه علی قیامه بما هو قضیهٔ عبودیته، من العزم علی موافقته و البناء علی إطاعته، و إن قلنا بأنه لا یستحق مؤاخذهٔ أو مثوبهٔ، ما لم یعزم علی المخالفهٔ أو الموافقهٔ، بمجرد سوء سریرته أو حسنها، و إن کان مستحقا للّوم أو المدح بما یستتبعانه، کسائر الصفات و الأخلاق الذمیمهٔ أو الحسنهٔ. و بالجملهٔ: ما دامت فیه صفهٔ کامنهٔ لا یستحق بها إلا مدحا أو لؤما، و إنما یستحق الجزاء بالمثوبهٔ أو العقوبهٔ مضافا إلی أحدهما، إذا صار بصدد الجری علی طبقها و العمل علی وفقها و جزم و عزم، و ذلک لعدم صحهٔ مؤاخذته بمجرد سوء سریرته من دون ذلک، و حسنها معه، کما یشهد به مراجعهٔ الوجدان الحاکم بالاستقلال فی مثل باب الاطاعهٔ و العصیان، و ما یستتبعان من استحقاق النیران أو الجنان [۱].

آیا تجرّی و انقیاد موجب عقاب و ثواب هستند؟

[۱]- آخوند خراسانی رحمه اللّه می‌فرمایند: ما بعد از آنکه به وجدان مراجعه کردیم (مقصود از وجدان همان عقل است) همان عقلی که در باب اطاعت و عصیان به‌طور استقلال حکم به استحقاق مثوبت و عقوبت می کند همان عقل در مورد انقیاد و تجرّی حکم می‌نماید که عبد منقاد، مستحق مدح و مثوبت و عبد متجرّی، مستحق ذم و عقوبت است. زیرا عبد متجرّی درصدد طغیان نسبت به مولا برآمده است و تصمیم بر عصیان در برابر او گرفته است و عمل خارجی را به‌عنوان عصیان مرتکب می‌شود لکن آن عمل بحسب واقع معصیت نمی‌باشد.

همچنین در عبد منقاد، وجدان و عقل شهادت می‌دهد که او مقیّد و پایبند به مقتضای عبودیّت و بندگی است و بنای قطعی بر اطاعت نسبت به مولا دارد لذا مستحق ثواب و مدح است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۳

از نظر عقل هیچ فرقی بین ما نحن فیه و مسئله اطاعت و عصیان وجود ندارد و این یک مسئله وجدانی و عقلی است.

حقیقت تجرّی و انقیاد

مورد تجرّی و انقیاد و مسئله عقوبت و مثوبت را بیان کردیم، اکنون ببینیم حقیقت انقیاد و تجرّی چیست؟ آیا انقیاد یک عمل خارجی است یا اینکه یک عمل قلبی، و همچنین آیا تجرّی مربوط به خارج است یا مربوط به قلب؟

در باب اطاعت و عصیان مطلب روشن است که اطاعت وصف عمل خارجی است، کسی که نماز می‌خواند او اطاعت امر مولا را می‌نماید و فردی که شرب خمر می‌نماید، عصیان می‌نماید چون شرب خمر واجد مفسده کامل است و مبغوضیّت تام دارد.

امّا در باب تجرّی و انقیاد- انقیاد، عبارت است از همان عزم و جزم و تصمیم بر موافقت و اطاعت- و تجرّی هم عبارت است از عزم و جزم و تصمیم نفسانی بر اینکه معصیت تحقّق پیدا کند در مورد فردی که مقطوع الخمریّه را مرتکب می‌شود، تجرّی به عمل، کأنّ تحقّق پیدا نمی‌کند و سرایت به عمل نمی‌نماید چون این عمل به حسب واقع شرب الماء است ولی او قطع پیدا کرده است که خمر است امّا از نظر عمل نفسانی (تصمیم بر عصیان مولا است) بین این فرد و شخص عاصی واقعی هیچ فرقی نیست، عاصی واقعی تصمیم قلبی بر عصیان دارد و این فرد متجری هم کذا.

ایشان استحقاق عقوبت را مربوط به همان تصمیم و عزم نفسانی می‌دانند کما اینکه استحقاق مثوبت را مربوط به همان عزم فرد نسبت به پیروی و اطاعت از مولا می‌دانند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴

این عزم و جزم نفسانی ریشه‌ای ذاتی دارد که عبارت است از سوء سریره و حسن سریره یعنی کسی که دارای حسن سریره و سرشت پاک است طبعا تمایل به اطاعت و انقیاد دارد و فردی که دارای سوء سریره و سرشت ناپاک است بحسب نوع و اقتضا تمایل به معصیت و تجرّی دارد. اگرچه این سوء سریره و حسن سریره تا وقتی‌که به حال خود و پنهان باشد به‌عنوان یک صفت اخلاقی رذیله و حسنه است که در این صورت جای استحقاق عقوبت و مثوبت نیست و اگر هم باشد ذم و مدحی در کار است مثلا کسی که باطنا گرفتار حسادت است مادام که این صفت مظهری پیدا نکند و به حالت خفا و کمون باشد صرفا استحقاق سرزنش دارد و همچنین در حسن سریره استحقاق مدح دارد.

امّا وقتی اثری برآن دو مترتّب شد و تبعاتی پیدا کرد که از تبعات آن همین تصمیم به اطاعت نسبت به مولا و انقیاد است یا عزم بر مخالفت مولا و تجرّی است در این صورت اگر به دنبال آن، عمل خارجی محقّق شد آن‌وقت جای استحقاق مدح و مثوبت و ذم و عقوبت است پس در مراحل اوّلیه اثری از نظر عقوبت و مثوبت در کار نیست.

اکنون توضیحی از نظر عبارت و معنی راجع به جمله و عبارت «بما یستتبعانه» می‌دهیم تا معلوم شود اگر این جمله نبود، شاید بهتر بود. مرحوم مشکینی این جمله را چنین توضیح داده:

باء در «بما» را باء سببیّت گرفته است، و «ما» را مصدریه بحساب آورده، و مرجع ضمیر تثنیه در «یستتبعانه» را سوء سریره و حسن سریره دانسته و ضمیر در «یستتبعانه» را به استحقاق ارجاع داده است که معنی چنین می‌شود:

سوء سریره، سببیّت برای استحقاق ذم دارد و حسن سریره سببیّت برای استحقاق مدح دارد که روی بیان ایشان، عبارت «بما یستتبعانه» مطلب اضافه‌ای در بر ندارد امّا می‌توان عبارت را به این نحو معنا نمود که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۵

و لکن ذلک مع بقاء الفعل المتجری [به أو المنقاد به علی ما هو علیه من الحسن أو القبح، و الوجوب أو الحرمهٔ واقعا، بلا حدوث تفاوت فیه بسبب تعلق القطع بغیر ما هو علیه من الحکم و الصفهٔ، و لا یغیر جههٔ حسنه أو قبحه بجهته أصلا، ضرورهٔ أن القطع بالحسن أو القبح لا یکون من الوجوه و الاعتبارات التی بها یکون الحسن و القبح عقلا و لا ملاکا للمحبوبیهٔ و المبغوضیهٔ شرعا، ضرورهٔ عدم

تغیر الفعل عما هو علیه من المبغوضیهٔ و المحبوبیهٔ للمولی، بسبب قطع العبد بکونه محبوبا أو مبغوضا له [۱].

استحقاق لؤم و مدح در سوء سریره و حسن سریره به خاطر این است که به دنبالش تبعاتی هست. این تبعات سبب شد در ریشه، استحقاق لؤم و مدح باشد که این باء در «بما» سببیّت است لکن نکته‌اش این است که می‌خواهد بیان نماید که در سوء سریره استحقاق لؤم است چون زمینه برای تبعات بعدی است و در حسن سریره استحقاق مدح است چون زمینه برای آثار بعدی است و خود زمینه بودن سببیّت پیدا می‌کند برای ثبوت مدح و ذم.

شاید این معنا از معنایی که مرحوم مشکینی نموده‌اند بهتر باشد.

[۱]- آیا استحقاق عقوبت در متجرّی سبب می‌شود آن عمل خارجی (متجرّی به) مبغوضیّت و مثلا حرمت پیدا کند؟ آیا استحقاق مثوبت در عبد منقاد باعث می‌شود آن فعل خارجی (منقاد به) محبوبیّت و مثلا ملاک وجوب پیدا کند؟ خیر به دو دلیل:

الف: استحقاق عقوبت و مثوبتی را که ما گفتیم تغییری در فعل خارجی یعنی متجرّی به و منقاد به نمی‌دهد یعنی در این مقطوع الخمریه هیچ تغییری پیدا نمی‌شود بلکه آن شرب الماء است و ملاک قبحی در آن ایجاد نمی‌شود فقط جرم مکلّف این است که قاطع شد بانّه خمر، البته قطع یک امر اضافی است و نیاز به یک قاطع و یک مقطوع دارد از یک طرف «قطع» به این عمل خارجی ارتباط پیدا می‌کند لکن در عین حال این قطع سبب نمی‌شود که شیء که به حسب واقع دارای حسن بود الآن یک جهت قبح در آن ایجاد شود و بگوییم این غیر از شرب المائی است که دیگری مرتکب آن شد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۶

فقتل ابن المولی لا یکاد یخرج عن کونه مبغوضا له، و لو اعتقد العبد بأنه عدوّه، و کذا قتل عدوه، مع القطع بأنه ابنه، لا یخرج عن کونه محبوبا أبدا [۱].

به عبارت روشن‌تر: اگر بنده نسبت به یک ظرف قاطع شدم که در آن خمر است ولی دوست من قطع پیدا کرد که در آن آب است آیا اینجا می‌توان از نظر عمل خارجی تفکیکی در آن قائل شد و گفت این عمل واقعا از نظر من قاطع که قطعم مخالف واقع است ولی خودم نمی‌دانم که مخالف واقع است قبیح است امّا در نظر دوستم که قطعش مطابق واقع است قبیح نمی‌باشد؟ نه.

خلاصه: قطع انسان کمترین اثری نمی‌تواند در حکم یا صفت فعل خارجی بگذارد و آن را عوض کند.

در حکم به این صورت است: انسان در مورد نماز جمعه فرضا معتقد به حرمت شود.

و در مورد صفت به این صورت تصوّر می‌شود که این مایع خارجی را انسان اعتقاد به حرمت آن پیدا کند. که در این موارد قطع من سبب تغییر وضع فعل خارجی نمی‌شود زیرا عنوان «قطع به خلاف» در ردیف عناوینی مثل احسان و ظلم نیست که ایجاد ملاک حسن و قبح نماید (در محیط عقل) و همچنین عنوان «قطع به خلاف» در محیط شرع ملاک وجوب و حرمت و محبوبیّت و مبغوضیّت درست نمی‌کند.

[۱]- مرحوم آقای آخوند مثال خیلی روشنی می‌آوردند که: اگر عبدی نسبت به پسر مولا یقین کرد که او همان زیدی است که با مولا سابقه عداوت دارد و او را کشت، آیا این قطع عبد به اینکه «انّه کان عدو للمولی» باعث می‌شود جهت حسنی در عمل عبد ایجاد شود و آن قتل توسّط عبد عنوان قتل عدو مولا را پیدا کند و دیگر مبغوض نباشد، نه او به‌هرحال فرزند مولا را کشته است.

و یا اگر عبدی نسبت به عدو مولا یقین نمود که او همان پسر مولا است و او را کشت آیا این قطع عبد به اینکه آن فرد پسر مولا است سبب می‌شود در آن عمل قبحی

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۷

هـذا مع أن الفعل المتجری به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمـهٔ أو الوجوب لا یکون اختیاریا، فإن القاطع لا یقصـده إلا بما قطع أنه علیه من عنوانه الواقعی الاستقلالی لا ـ بعنوانه الطاری الآلی، بل لا یکون غالبا بهـذا العنوان مما یلتفت إلیه، فکیف یکون من جهات الحسن أو القبح عقلا؟ و من مناطات الوجوب أو الحرمهٔ شرعا؟

و لا یکاد یکون صفهٔ موجبهٔ لذلک إلا إذا کانت اختیاریهٔ [۱].

ایجاد شود، نه او به‌هرحال عدو مولا را کشته است.

مثال دیگر: اگر کسی یقین کرد نماز پنج رکعتی مشروعیّت دارد و واجب هست آیا این قطع سبب می‌شود یک مصلحت کامل در آن پیدا شود بلحاظ اینکه مانند نماز چهار رکعتی واجب است، خیر این عقائد، روی عمل خارجی کوچک‌ترین اثری را نمی‌تواند بگذارد و در محیط عقل حسن و قبحی بسازد و همچنین در محیط شرع نمی‌تواند ملاک محبوبیّت و مبغوضیّت درست کند.

خلاصه: انقیاد و تجرّی که باعث استحقاق عقوبت و مثوبت است مربوط به همان عمل قلب و نفس است و همچنین مربوط به عزم بر عصیان و اطاعت است.

[۱]- ب: دلیل دوّم بر اینکه استحقاق عقوبت و مثوبت فرد متجرّی و منقاد در عمل خارجی، (متجرّی به و منقاد به) تغییری نمی‌دهد و این استحقاق عقوبت به خاطر عزم و جزم بر عصیان مولا است:

عناوینی می‌تواند دخالت در حسن و قبح یا محبوبیّت و مبغوضیّت داشته باشد که آن عناوین اختیاری باشد و اراده بتواند به آن تعلّق بگیرد مثلا ـ ظلم قبیح است چون واقعا ظالم می‌تواند قصد ظلم نماید، و همچنین احسان، نیکو است چون عنوان احسان می‌تواند متعلّق قصد محسن قرار گیرد.

اکنون ما حساب کنیم و ببینیم کسی که قطع پیدا نموده است «بانّ ذاک المائع خمر» زمانی که اراده می‌کند شرب آن مایع را قصد او به چه چیز تعلّق پیدا می‌کند؟

آیا او شرب مایع مقطوع الخمریّه را قصد می‌نماید به نحوی که عنوان مقطوع

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۸

الخمریّه متعلّق اراده اوست یا نه، او چون خود را قاطع می‌بیند و واقع را منکشف می‌داند شرب خمر را اراده می‌کند؟- مسلّما به نحو دوّم شرب خمر می‌نماید.

همان‌طور که در قطع‌های موافق واقع، فردی که مثلا شرب الماء می‌نماید و قطع دارد فلان مایع، آب است و قطع او هم مطابق واقع می‌باشد، آیا او قصدش به شرب الماء تعلّق پیدا می‌کند به نحوی که عنوان مقطوع المائیّه متعلّق اراده اوست؟ خیر- او قاطع می‌باشد و اراده‌اش به شرب الماء تعلّق پیدا کرده است و چنانچه کسی از او سؤال کند اراده شرب چه چیز را نموده‌ای؟ آیا می‌گوید من مقطوع المائیه را شرب می‌کنم؟ خیر این مقطوعیّت و قطع یک صفت آلی است یعنی چیزی که جنبه مرآتی دارد خودش مغفول عنه است و مورد توجّه قاطع نمی‌باشد.

انسان عملی را که می‌خواهد مرتکب شود همان واقع آن را اراده می‌کند که گاهی واقع همان مراد و مقطوع است و گاهی نه.

بین کسی که شرب الماء مع القطع بالمائیه می‌نماید و کسی که شرب الماء مع القطع بالخمریّهٔ می‌نماید از این نظر هیچ فرقی نیست که قطع، دخالت در مراد و متعلّق اراده ندارد- یکی می‌گوید من شرب ماء می‌نمایم و واقعش هم همین است و فرد دیگری می‌گوید من خمر می‌نوشم ولی در حقیقت خمر نمی‌باشد. پس عنوان قطع- نه در قطع موافق و نه در قطع مخالف- در دایره مراد به‌طوری که قصد و اراده به این عنوان تعلّق بگیرد، اصلا داخل نیست و عنوانی که خارج از دایره قصد و اراده باشد و در حال ارتکاب و انجام اصلا انسان قصدش به آن عنوان متعلّق نشود، چطور می‌تواند در حسن و قبح در محیط عقل مدخلیّت پیدا کند و

همچنین چطور می‌تواند در مبغوضیّت و محبوبیّت شرعیّه دخیل باشد.

خلاصه دلیل دوّم ایشان: این عمل خارجی اگر بخواهد وضعش تغییر پیدا کند باید این قطع من مغیّر وضع این فعل باشد و این قطع در صورتی می‌تواند وضع این فعل را

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۹

إن قلت: إذا لم یکن الفعل کذلک، فلا وجه لاستحقاق العقوبهٔ علی مخالفهٔ القطع، و هل کان العقاب علیها إلا عقابا علی ما لیس بالاختیار؟ [۱]

قلت: العقاب إنما یکون علی قصد العصیان و العزم علی الطغیان، لا علی الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختیار [۲].

تغییر دهد که یک امر اختیاری متعلّق قصد و اراده باشد و حال آنکه وجدانا می‌بینیم افعال خارجیّه و عناوین واقعیّه، متعلّق قصد و اراده واقع می‌شود ولی خود عنوان قصد که جنبه طریقیّت و مرآتیّت (و به تعبیر ایشان جنبه آلیّت) دارد اصلا به‌عنوان مراد و متعلّق اراده هیچ مدخلیّتی ندارد بنابراین استحقاق عقوبت نمی‌تواند مربوط به عمل خارجی باشد.

نتیجه: در باب تجرّی و انقیاد این عمل خارجی را باید از سببیّت برای استحقاق عقوبت و مثوبت خارج کنیم و همان عزم و جزم نسبت به اطاعت و عصیان مولا را سبب استحقاق عقوبت و مثوبت بدانیم.

[۱]- اشکال: سرانجام شما در باب تجرّی چه چیز را سبب استحقاق عقوبت می‌دانید و خداوند بر چه چیز مؤاخذه می‌کند؟ عمل خارجی را کنار زدید، آنچه را که او عقیده داشت شرب الخمر است گفتید نه همان شرب الماء است و با قطع او ماهیّتش تغییر نمی‌یابد و این فعل از دایره استحقاق عقوبت، خارج است پس چرا شما استحقاق عقوبت را مطرح می‌کنید؟

همچنین گفتید عنوان مقطوعیّت غیر اختیاری است. آیا در برابر همین مقطوعیّت که یک امر غیر اختیاری است می‌خواهید استحقاق عقوبت را درست کنید؟

[۲]- جواب: مؤاخذه بر همان امر قلبی است. یعنی قصد معصیت و عزم بر طغیان نسبت به مولا می‌باشد که یک امر نفسانی است و این عقوبت در برابر عمل خارجی نمی‌باشد که عنوان مقطوعیّت بدون اختیار ضمیمه آن شده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۰

إن قلت: إن القصد و العزم إنما یکون من مبادی الاختیار، و هی لیست باختیاریهٔ، و إلا لتسلسل [۱].

---

(۱) [۱]- اشکال: شما اگر ملاک و سبب استحقاق عقوبت را یک امر نفسانی بنام قصد و عزم بر عصیان بدانید این قصد و اراده در صورتی می‌تواند باعث استحقاق عقوبت باشد که خودش یک امر اختیاری باشد. در عمل خارجی یا عمل قلبی باید عنوان اختیاریّت محفوظ باشد تا استحقاق عقوبت و مثوبت محقّق شود و امر غیر اختیاری نمی‌تواند سبب استحقاق عقوبت و مثوبت شود.

این کبرای کلّی درست، امّا قصد عصیان و عزم بر طغیان آیا امر غیر اختیاری است؟

مستشکل می‌گوید آری، چون در محلّ خودش ثابت شده که اراده و مقدّمات آن نمی‌شود از امور اختیاری باشند زیرا اگر مقدّمات اراده بخواهد اختیاری باشد تسلسل لازم می‌آید.

قبلا بنحو خلاصه مقدّمات اراده را توضیح می‌دهیم: مرحوم آقای آخوند در جلد اوّل کتاب کفایه بیان کردند که مقدّمات اراده عبارت است از اینکه: انسان چیزی را تصوّر می‌کند سپس تصدیق به فایده آن پیدا می‌کند و بدنبال آن، تصمیم و عزم پیدا می‌کند که آن عمل را انجام بدهد و بعد از آن جلوی موانع را می‌گیرد و بدنبال آنکه آخرین مرحله است، اراده تحقّق ۲۲] پیدا می‌کند.

اکنون بگوئید چرا اگر اراده و مقدّمات آن از امور اختیاری باشد تسلسل لازم می‌آید؟

چون مثلا-فلان مقدّمه اراده هم اراده‌ای لازم دارد و آن اراده هم مبادی لازم دارد و آن‌وقت ما کلام را در آن اراده و مبادی آن اراده نقل می‌کنیم، می‌گوئیم آیا با اختیار

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۱

قلت:- مضافا إلی أن الاختیار و إن لم یکن بالاختیار، إلا أن بعض مبادیه غالبا یکون وجوده بالاختیار، للتمکن من عدمه بالتأمل فیما یترتب علی ما عزم علیه من تبعهٔ العقوبهٔ و اللؤم و المذمّهٔ [۱].

یمکن أن یقال: إن حسن المؤاخذهٔ و العقوبهٔ إنّما یکون من تبعهٔ بعده عن سیّده بتجرّیه علیه، کما کان من تبعته بالعصیان فی صورهٔ المصادفهٔ، فکما أنه یوجب البعد عنه، کذلک لا غرو[۲۳] فی أن یوجب حسن العقوبهٔ، فانه و إن لم یکن باختیاره ۲۴] إلا أنه

و اراده تحقّق پیدا کرد؟ آری پس باید اراده سوّمی قبل از آن محقّق باشد ما کلام را در آن اراده سوّم نقل می‌کنیم که آیا اختیاری است یا غیر اختیاری. اگر بگوئید اختیاری است باید قبل از آن اراده چهارمی تحقّق پیدا کرده باشد الی ان یتسلسل، لذا برای اینکه جلوی تسلسل را بگیریم از اوّل می‌گوئیم اراده و مبادی آن از امور غیر اختیاری هستند.

[۱]- جواب: اشکال مستشکل را به دو نحو پاسخ می‌دهیم:

۱- وجدانا می‌بینیم که بعضی از مبادی اراده در اختیار خود انسان است کسی که مثلا یک عمل زشت شهوانی را تصوّر می‌کند او تصدیق نسبت به لذّات و فائده آن می‌کند و کأنّ بر سر یک دو راهی قرار می‌گیرد که می‌تواند ذهن خود را متوجّه آثار سوئی که بر این عمل، مترتب است بکند و به آن عقوباتی که خداوند تبارک و تعالی برآن قرار داده بیندیشد و از آن کار منصرف شود و یا اینکه ذهن خود را متوجّه خوشی‌های آنی آن عمل بکند و مرتکب آن کار زشت بشود. پس انسان در مبادی اراده، مختار است و می‌تواند احد المسیرین را برگزیند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۲

بسوء سریرته و خبث باطنه، بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و إمکانه، و إذا انتهی الأمر إلیه یرتفع الإشکال و ینقطع السؤال ب (لم) فإن الذاتیّات ضروری الثبوت للذات و بذلک أیضا ینقطع السؤال عن أنه لم اختار الکافر و العاصی الکفر و العصیان؟ و المطیع و المؤمن الإطاعهٔ و الإیمان؟ فإنه یساوق السؤال عن أن الحمار لم یکون ناهقا؟ و الإنسان لم یکون ناطقا؟ [۱]

---

(۱) [۱] - ۲- مرحوم آقای آخوند (اعلی اللّه مقامه الشّریف) جواب دیگری بیان می‌کنند که ای کاش این جواب را بیان نمی‌فرمودند!

ایشان می‌فرمایند: اصلا ریشه مسئله استحقاق عقوبت و مثوبت یک امر ذاتی است و: الذّاتی لا یعلّل. یعنی در امر ذاتی درست نیست کسی از علّت آن امر سؤال کند. آیا صحیح است کسی سؤال کند لم جعل الانسان انسانا؟ خیر، انسانیّت که عبارتست از جنس و فصل انسان، این برای انسان، ذاتی است و چیزی نیاز به علّت دارد که ضروریّه نباشد یعنی اگر ممکنه شد نیاز به علّت دارد لذا در فرق واجب الوجود و ممکن الوجود هم همین حرف را می‌زنیم. کسی نمی‌تواند بگوید علّت واجب الوجود چیست چون وجوب وجود معنایش بی‌نیازی از علّت است و آنکه نیاز به علّت دارد ممکن الوجود است چون ممکن الوجود، دو طرف وجود و عدم، نسبت به او علی السّواء است. هر طرفش بخواهد امتیاز پیدا کند نیاز به علّت دارد.

یا قضیّه «الانسان حیوان ناطق» و اشباه آن از نظر منطقی یک قضیّه ضروریّه است و در قضیّه ضروریّه نمی‌توان از علّتش پرسش نمود چون ناطقیّت جزء ماهیّت انسان است.

تا اینجا آنچه ایشان در مورد ذاتیّات بیان کرده‌اند، کاملا صحیح است. لکن ایشان می‌خواهند این ذاتیات را در ما نحن فیه پیاده

کنند و مسئله تجرّی و عصیان و بالاتر از آن مسئله کفر و ایمان را به یک ریشه ذاتی برگردانند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۵۳

و بالجملة: تفاوت أفراد الإنسان فی القرب منه تعالی و البعد عنه، سبب لاختلافها فی استحقاق الجنة و درجاتها، و النار و درکاتها، [و موجب لتفاوتها فی نیل الشفاعة و عدم نیلها]، و تفاوتها فی ذلک بالأخرة یکون ذاتیا، و الذاتی لا یعلل [۱].

إن قلت: علی هذا، فلا فائدة فی بعث الرسل و إنزال الکتب و الوعظ و الإنذار [۲].

یعنی: کسی که معصیت می‌کند این عصیان او مسبوق به یک امر قلبی است و آن امر قلبی عبارتست از تجرّی نسبت به مولا، و ریشه این تجرّی سوء سریره است که در این فرد وجود دارد. سؤال: سوء سریره از کجا ناشی شده است؟ می‌فرمایند: سوء سریره میل انسانیّت انسان و یک عنوان ذاتی و یک نقص ذاتی است که همیشه همراه اوست.

در دنبال سوء سریره عنوان تجرّی و عنوان بعد از ساحت مقدّس خداوند تبارک و تعالی تحقّق پیدا می‌کند و بعد از ساحت باری‌تعالی استحقاق عقاب قهری دارد. و بر همین مقیاس مسئله ایمان و کفر و ... است.

[۱]- خلاصه: تفاوت افراد از نظر قرب و بعد به باری‌تعالی سبب می‌شود افراد در استحقاق نسبت به جنّت و درجات بهشت و همچنین دوزخ و درکات آن اختلاف پیدا کنند و این تفاوت باعث می‌شود بعضی شرائط نیل به شفاعت را داشته باشند و بعضی فاقد آن باشند.

این تفاوت افراد در مسئله قرب و بعد ریشه‌اش چیست؟ ریشه و منشأ آن همان امر ذاتی بود که توضیح دادیم و الذّاتی لا یعلّل.

[۲]- اشکال: بنا بر اینکه تجرّی و انقیاد، اطاعت و عصیان، کفر و ایمان یک ریشه ذاتی داشته باشند دیگر مسئله ارسال رسل و انزال کتب و ارشاد و وعظ و هدایت و راهنمائی بشر بی‌فائده است و مفهومی ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۵۴

قلت: ذلک لینتفع به من حسنت سریرته و طابت طینته، لتکمل به نفسه، و یخلص مع ربه أنسه، ما کنا لنهتدی لو لا أن هدانا اللّه، قال اللّه تبارک و تعالی: «و ذکّر فإنّ الذّکری تنفع المؤمنین» و لیکون حجة علی من ساءت سریرته و خبثت طینته، لیهلک من هلک عن بیّنة و یحیی من حیّ عن بیّنة، کی لا یکون للناس علی اللّه حجة، بل کان له حجة بالغة [۱].

---

(۱) [۱]- جواب: کأنّ ایشان جواب می‌دهند آری خیلی فایده ندارد.

این مسائل فقط عنوان اتمام حجّت و تذکّر دارد یعنی نسبت به عاصی، اتمام حجّت است و نسبت به مؤمن و غیر عاصی عنوان تذکّر را دارد. وَ ذَکِّرْ فَإِنَّ الذِّکْری تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِینَ ۲۵].

ایراد بر مصنّف قدّس سرّه

مرحوم آقای آخوند (اعلی اللّه مقامه الشّریف) چنین مسیری را طی می‌کنند و به چنین جای غیر صحیحی هم منتهی می‌شوند البتّه ایشان این بحث را در جلد اوّل هم بیان کردند و ما آنجا مفصلا حدود پانزده جلسه این بحث را دنبال نمودیم ۲۶] و ثابت کردیم مسئله این‌طور که ایشان بیان کرده‌اند نیست و یکی از رفقای ۲۷] بحث آن را در دو رساله و جزوه نوشته‌اند که یک جزوه‌اش را چاپ کردند و من قسمتی از آن را مطالعه کردم خوب بود مخصوصا که اضافاتی هم از خودشان داشتند. آن جزوه بنام «الحقّ و الحقیقة بین الجبر و التفویض» بود که به دنبالش جزوه‌ای هم راجع به سعادت و شقاوت داشتند

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۵۵

و ما اکنون به آن تفصیل نمی‌توانیم بحث کنیم لکن دو نکته را توضیح می‌دهیم برای اینکه معلوم شود راهی را که ایشان پیموده‌اند صحیح نیست تا باعث انحراف اعتقادی نگردد.

۱- آنچه راجع به ذاتی و «الذّاتی لا- یعلّل» فرمودند درست است. یعنی قضیّه‌ای که ضروری شد، ثبوت محمول برای موضوع، ضروری است و هر ماهیّتی، ثبوت جنس و فصل، برایش ضروری است مثلا: الانسان حیوان، یا الانسان ناطق، یا الانسان حیوان ناطق، هر سه قضیّه ضروریّه هستند و هیچ‌کس نمی‌تواند از علّت آنها سؤال نماید.

امّا اگر گفتیم الانسان موجود در این صورت وجود و هستی برای انسان ضرورت ندارد چون انسان ماهیّتی دارد که ممکن الوجود است یعنی ممکن است به وجود متصف بشود و یا نشود و در این قضیّه سؤال از علّت صحیح است که بگوئیم: لم صار الانسان موجودا؟ یعنی انسانی که نسبتش به وجود و عدم علی‌السّویه است چه سبب شد که جانب وجود برایش امتیاز پیدا کرد مسلّما علّتی داشت که وجود امتیاز پیدا نمود.

اگر وجود نیاز به علّت داشت آثار و لوازم و آن خصوصیّاتی که بدنبال وجود می‌آید چگونه است. آیا آنها ضروری یا ممکن هستند؟

وقتی اصل وجود غیر ضروری بود و نیاز به علّت داشت آثار وجود بطریق اولی محتاج به علّت هست چرا انسان فکر می‌کند؟ چرا انسان راه می‌رود؟ این‌ها نیاز به علّت دارند.

سؤال: آیا عنوان اطاعت و عصیان و مهم‌تر مسئله شقاوت و سعادت، از آثار وجود انسان است یا از لوازم و ماهیّت انسان ۲۸]؟ حقیقت سعادت و شقاوت که به دنبالش

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۶

مسائلی می‌آید چیست؟ همان سعادت و شقاوتی که در ذهن بعضی می‌آید که این دو از امور ذاتی هستند.

حقیقت سعادت: در محیط شرع چنانچه کسی طبق دستورات الهی رفتار کند می‌گویند: عاش سعیدا و مات سعیدا.

حقیقت شقاوت: اگر کسی برخلاف فرامین الهی عمل نماید می‌گویند عاش شقیّا و مات شقیّا خلاصه، شقاوت و سعادت مطلب غیر قابل تصوّری نیست.

معنای السّعید، سعید فی بطن أمه و الشّقی شقی فی بطن امّه ۲۹] چیست؟ معنایش آن چیزی نیست که در ذهن بعضی است.

برای این جمله معانی متعدّدی شده است از جمله: عاقبت فردی که به شقاوت یا عصیان منتهی می‌شود از همان وقتی که در رحم مادر است مشخص است یعنی اگر کسی عاقبت‌نگر باشد می‌گوید: «هذا شقی» شمر که در رحم مادر بود از نظر یک امام که آینده او را می‌دیده شقی به حساب می‌آمده است.

این یک مسئله عقلائی است. مثلا- انسان به فرزندی که درس نمی‌خواند، به کار و تلاش و فعّالیّت هم علاقه‌ای ندارد هم‌اکنون می‌گوید او بدبخت است و حال آنکه الآن بدبختی و وضع بدی ندارد، او هنوز وارد جامعه نشده است ولی چون پدرش به احتمال هفتاد درصد یا هشتاد درصد وضع او را می‌بیند، فعلا به او می‌گوید بدبخت هستی و این مربوط به آینده اوست و الا اگر مربوط به ماهیّت فرزند باشد چرا می‌گویند الشّقی شقی فی بطن امّه.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۷

قبل از اینکه او در بطن ام باشد شقی بوده است یعنی کان شقیّا فی الازل، نه در بطن ام که یک مرتبه‌ای از وجود است. اگر مربوط به ماهیّت و ذات انسان باشد آیا می‌توانیم بگوئیم انسان در بطن ام، حیوان ناطق است؟ خیر- انسان فی الازل حیوان ناطق بوده است و جنس و فصل برای انسان ضرورت داشته. اصلا اینکه در مورد سعادت و شقاوت پای وجود را به میان می‌آورند دلیل بر این است که این دو ربطی به ماهیّت و ذات انسان ندارد و از آثار وجود انسان است.

آیا سعادت و شقاوتی که از آثار وجود است می‌تواند از خود وجود بالاتر باشد؟

خیر.

مسئله سعادت و شقاوت مانند مسئله علم و جهل است. یعنی ما می‌توانیم سؤال کنیم لم صار زید عالما. و جواب می‌شنویم چون پنجاه سال درس خوانده است.

مسئله سعادت و شقاوت مانند زوجیّت برای اربعه نیست چون اربعه اگر فرضا در عالمی غیر وجود هم تحقّق پیدا کند باز زوجیّت همراهش هست.

خلاصه: الذّاتی لا یعلّل صحیح می‌باشد امّا ربطی به مسئله سعادت و شقاوت ندارد.

۲- آیا اراده‌ای که ما نسبت به اطاعت و عصیان و سایر افعال پیدا می‌کنیم اختیاری است یا جبری؟

ایشان اراده و مبادی اراده را امر غیر اختیاری می‌دانند چون در ذهنشان است که اگر یک امر اختیاری باشد باید مسبوق به اراده دیگری باشد آنوقت نقل کلام در آن اراده می‌کنند که باید مسبوق به اراده دیگری باشد الی ان یتسلسل لذا می‌گویند اراده، امر غیر اختیاری است در صورتی که معنای اختیاریّت اراده این است که: همان‌طور که خداوند تبارک و تعالی دارای خلاقیّت است او یک شعبه از خلاقیّت اراده را به انسان، افاضه نموده است و خود انسان، خلق اراده می‌نماید یعنی وقتی مواجه با اعمال و افعال می‌شود بر سر دوراهی واقع می‌شود و ایجاد اراده می‌نماید مانند مهندسی که در اثر زحمت زیاد، قدرت خلّاقیّت نقشه، پیدا می‌کند که ما نسبت به این امر قادر نمی‌باشیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۸

و لا یخفی أن فی الآیات و الروایات، شهادهٔ علی صحهٔ ما حکم به الوجدان الحاکم علی الإطلاق فی باب الاستحقاق للعقوبهٔ و المثوبهٔ [۱].

خلاصه: معنای اختیاری بودن اراده این نیست که مسبوق به اراده دیگری باشد تا سرانجام تسلسل پیش آید لذا روی این بیان، حسن سریره و سوء سریره برای کسی عنوان ذاتی پیدا نمی‌کند البته جای شک نیست که بین افراد به لحاظ خصوصیّات تکوینی تفاوت هست یعنی کسانی که در اصلاب شامخه و ارحام مطهّره بوجود آمده‌اند خیلی نزدیک به اطاعت خداوند تبارک و تعالی هستند و با اینکه مقام عصمت هم برایشان ثابت است امّا سلب اختیار از آنها نمی‌شود و اگر سلب اختیار شود دیگر فضیلتی برای آنها نیست. ولی بعضی‌ها هم تکوینا بعکس این گروه هستند و باز در عین حال مجبور نیستند.

مثلا در مورد ولد الزّنا که شرائط انعقاد نطفه‌اش غیر صحیح بوده سلب اختیار از او نشده کسی که طیب ولادت دارد کأنّ در دو متری ساحل است و می‌تواند خود را به کنار ساحل بیاورد امّا ولد الزّنا کسی است که در وسط امواج دریا گرفتار است و به زحمت می‌تواند به کنار ساحل برسد که در عین حال، قدرت و توان و اراده دارد و امتناعی در کار نیست- نه آن مجبور به اطاعت است و نه ولد الزّنا مجبور به عصیان است.

کما اینکه فرزندی که در یک خانواده علم و تقوی پرورش می‌یابد از آن فرزندی که در یک خانواده غیر صحیح رشد و نما کرده به اطاعت خداوند تبارک و تعالی نزدیک‌تر است و در عین حال میان این دو از نظر اراده و توجّه و تکلیف و سعادت و شقاوت فرقی نیست.

این خلاصه‌ای بود از آنچه که در جلد اوّل کفایه هم بیان کردیم.

[۱]- ایشان فرمودند: ما وقتی به عقل و وجدان رجوع می‌کنیم، عقل، حکم می‌نماید که متجرّی و منقاد بخاطر عزم و نیّت بر معصیت و اطاعت، مستحق عقوبت و

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۹

و معه لا حاجهٔ إلى ما استدل على استحقاق المتجری للعقاب بما حاصله: انه لولاه مع استحقاق العاصی له یلزم إناطهٔ استحقاق العقوبهٔ بما هو خارج عن الاختیار، من مصادفهٔ قطعه الخارجهٔ عن تحت قدرته و اختیاره؛ مع بطلانه و فساده، إذ للخصم أن یقول بأن استحقاق العاصی دونه، إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فیه، و هو مخالفته عن عمد و اختیار، و عدم تحققه فیه لعدم مخالفته أصلا، و لو بلا اختیار [۱].

مثوبت هستند. اکنون می‌فرمایند از آیات و روایات ۳۰] متعدّدی هم استفاده می‌شود که مثلا نیّت معصیت هم مورد محاسبه الهی واقع می‌شود. که یک نمونه از آیات چنین است:

لِلَّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ وَ إِنْ تُبْدُوا ما فِی أَنْفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحاسِبْکُمْ بِهِ اللَّهُ فَیَغْفِرُ لِمَنْ یَشاءُ وَ یُعَذِّبُ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ عَلى کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ[۳۱].

یعنی آنچه در نفس‌های شماست، چه ظاهر کنید یا مخفی نمائید، مورد محاسبه الهی واقع می‌شوید لکن خداوند تبارک و تعالى یغفر لمن یشاء ...

مرحوم شیخ انصاری (اعلى اللّه مقامه الشّریف) در کتاب رسائل ۳۲] به روایاتی اشاره کرده‌اند که نیّت معصیت، معصیت می‌باشد و معصیت قلبی کأنّ، معصیت واقعی است و لکن از روایات استفاده می‌شود که آنها معفو عنه است و خداوند عفو می‌نماید.

خلاصه: آیات و روایات حکم عقل را تأیید می‌نماید.

[۱]- با وجود آیات و روایات و وجدانی بودن مسئله استحقاق عقوبت، دیگر نیازی به استدلال نیست لکن بعضی ۳۳] خواسته‌اند برهان عقلی بر این مطلب اقامه کنند:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶۰

بیان مطلب: ما شخص عاصی و متجرّی را از نظر استحقاق عقوبت مقایسه می‌کنیم که صوری دارد.

۱- عاصی و متجرّی هر دو عقاب دارند.

اگر این را قبول دارید که بحثی نداریم.

۲- هیچ‌کدام استحقاق عقوبت ندارند.

این درست نیست زیرا در عاصی واقعی استحقاق عقوبت را نمی‌توان نفی کرد.

۳- عاصی استحقاق عقوبت ندارد ولی فرد متجرّی مستحق عقاب است.

این هم واضح البطلان است چون مسئله تجرّی از مسئله عصیان بالاتر نیست.

۴- عاصی مستحق عقوبت است ولی متجرّی استحقاق عقوبت ندارد- که بحث ما روی این فرض است.

مستدل می‌گوید: لازمه این حرف این است که یک امر غیر اختیاری در استحقاق عقوبت مدخلیّت پیدا کرده است و مسلّم است که امر غیر اختیاری نمی‌تواند در استحقاق عقوبت مؤثّر باشد.

امر غیر اختیاری اینجا این است که قطع و یقین عاصی مطابق واقع بوده ولی قطع متجرّی مخالف واقع بوده است.

آیا مطابقت با واقع امر اختیاری می‌باشد یا اینکه یک امر تصادفی و قهری است؟

مسلّما غیر اختیاری است زیرا هیچ‌یک از این دو در مخالفت قطعشان با واقع، اراده‌ای نداشته‌اند.

چگونه یک امر غیر اختیاری می‌تواند بین عاصی و متجرّی فارق باشد که یکی مستحق عقوبت باشد و دیگری استحقاق عقوبت نداشته باشد.

پس اگر عاصی مستحق عقوبت باشد (که مسلّما مستحق عقوبت هست) متجرّی هم استحقاق عقوبت دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶۱

بل عدم صدور فعل منه فی بعض افراده بالاختیار، کما فی التجری بارتکاب ما قطع أنه من مصادیق الحرام، کما إذا قطع مثلا بأن مائعا خمر، مع أنه لم یکن بالخمر [۱].

ایشان می‌فرمایند بعد از آیات، روایات و وجدان، نیازی به این برهان نیست بعلاوه این برهان قابل مناقشه و فاسد است.

زیرا اینکه عاصی استحقاق عقوبت دارد بخاطر این نیست که قطع او موافق واقع بوده بلکه برای این است که اختیارا مثلا شرب خمر نموده و مبغوض مولا را اتیان کرده است و اکراه و اضطراری هم نداشته است.

امّا متجرّی، آیا مبغوض مولا را ایجاد نموده است؟ او یقین پیدا کرده است که فلان مایع خمر است و شرب نموده است ولی در واقع آب بوده است مگر یقین و اعتقاد، یک عمل غیر مبغوض مولا را می‌تواند مبغوض مولا قرار دهد؟ خیر.

خلاصه: ممکن است گفته شود فرق عاصی و متجرّی در این است که عاصی، مبغوض مولا ـ را اتیان نموده است امّا متجرّی چنین عملی را مرتکب نشده است.

[۱]- اکنون مرحوم آقای آخوند کلمه «بل» ترقی بکار می‌برند که: متجرّی نه تنها عمل مبغوض مولا را اتیان ننموده است بلکه در بعض از صور هیچ‌گونه عمل اختیاری از او تحقّق پیدا نکرده است زیرا او قطع پیدا کرده است فلان مایع خارجی خمر است و آن را نوشیده است درحالی‌که «فی الواقع» عمل او شرب الماء بوده است یعنی این از باب «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد» است. آنچه را که او اراده کرده، شرب خمر بوده است امّا آنچه واقعیّت داشته است شرب الماء بوده است.

خلاصه: از فرد عاصی عمل اختیاری مبغوض مولا صادر شده است امّا از متجرّی فعل اختیاری مبغوض مولا سر نزده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶۲

چرا ایشان فرمودند در بعضی افراد؟

چون تجرّی مانند شبهه حکمیّه و موضوعیه دو صورت دارد:

۱- گاهی فرضا کسی یقین پیدا می‌نماید که خداوند تبارک و تعالی، شرب تتن را حرام نموده است و در عین حال شرب تتن می‌نماید، در این صورت شرب تتن یک عمل اختیاری است که او مرتکب شده است.

این تجرّی سنخ شبهات حکمیّه است- این فرض را ایشان می‌گویند بحثی نداریم چون شرب تتن اختیاری بوده است- منتها بحسب یک کبرای کلّی او یقین کرده است شرب تتن، حرام است و حال آنکه در واقع، حرام نبوده است.

۲- امّا آن تجرّی که می‌گوئیم هیچ فعلی از او سر نزده است، تجرّی در شبهه موضوعیّه است که متجرّی می‌داند خداوند تبارک و تعالی خمر را حرام کرده است و قطع، پیدا می‌کند فلان مایع خارجی خمر است و مرتکب شرب آن می‌شود.

اینجاست که می‌گویند: ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع، یعنی آنچه را که اراده کرد شرب خمر بود ولی واقعیّت نداشت و آنچه که واقعیّت داشت شرب ماء بود که او اراده نکرده بود.

این بیان مصنّف اشکالی دارد که: لازمه این حرف این است که اگر این عمل در ماه مبارک رمضان از متجرّی صادر شود، روزه‌اش صحیح است چون ایشان می‌گویند هیچ عمل اختیاری از او سر نزده است ولی آیا اگر کسی در روزه ماه رمضان ظرف آب را به اعتقاد خمریّت بخورد می‌توان گفت چون هیچ عمل اختیاری از او سر نزده است روزه‌اش صحیح است؟

قطعا این را کسی ملتزم نمی‌شود. اینجا مسئله جنس و فصل مطرح است کسی که اراده می‌نماید شرب مایعی را کأنّ اراده او به دو چیز تعلّق پیدا کرده است:

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۶۳

فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية، كما عرفت بما لا مزيد عليه [۱].

ثم لا يذهب عليك: إنه ليس فى المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة، و هو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لا يخفى. و لا منشأ لتوهمه، إلا بداهة أنه ليس فى معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإنّ عن وحدة السبب [۲].

۱- شرب هذا المائع. ۲- كونه متّصفا بالخمريّة كه اين اتّصاف مطابق با واقع نيست.

امّا «شرب هذا المائع»، عمل واقعى بوده و اراده به آن تعلّق پيدا كرده است.

[۱]- اين عبارت، ادامه بيان قبل است كه گفت (للخصم ان يقول) در عاصى سبب استحقاق عقوبت هست امّا در متجرّى نمى‌باشد. اكنون اگر بخواهيد سبب استحقاق عقوبت درست كنيد بايد بگوئيد مخالفت اعتقادى هم مانند مخالفت واقعى سبب استحقاق عقوبت است.

كجاى آن برهان دلالت دارد كه مخالفت اعتقادى هم سبب استحقاق عقوبت است؟ ولى ما از راه وجدان، آيات و روايات آن را ثابت نموديم.

آيا عاصى مستحقّ دو عقوبت است؟

[۲]- اگر ما در باب تجرّى گفتيم استحقاق عقوبت بر نيّت و عزم نسبت به معصيت است اين قصد العصيان در معصيت واقعى هم هست لذا در معصيت واقعى بايد به دو استحقاق عقوبت ملتزم شد. يكى براى قصد عصيان (كه در باب تجرى هم هست) يكى هم براى اينكه عاصى، مبغوض مولا را اتيان نموده است.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۶۴

صاحب فصول: مانعى ندارد كه ملتزم به دو استحقاق عقوبت شويم امّيا اين دو تداخل مى‌نمايند و بصورت عقاب واحد در مى‌آيند.[۳۴]

مثالى براى تداخل- چنانچه فردى مرتكب قتل عمدى شد، قتل او واجب است و چنانچه همان فرد، مرتد شد، قتل او واجب است و اگر هر دو عمل را مرتكب شد، ابتداء دو وجوب قتل مى‌آيد ولى چون قتل در خارج نمى‌تواند تكرّر پيدا كند تداخل مى‌نمايد.[۳۵]

إيضاح الكفاية ؛ ج۴ ؛ ص۶۴

حوم آقاى آخوند مى‌فرمايند استحقاق دو عقوبت در عاصى داراى دو اشكال است:

۱- وجود دو استحقاق عقوبت در معصيت واقعى از نظر عقل و از نظر واقع مردود است.

اما از جهت واقع: بديهى است كه معصيت واحد دو عقوبت ندارد.

امّا از نظر عقل: فرد عاصى در برابر مولا دو هتك حرمت انجام داده است يا يك هتك، دو گناه از او سرزده يا يك گناه؟- مسلّما يك هتك انجام داده است متجرّى هم مانند عاصى يك مرتبه هتك حرمت مولا را نموده است منتها مراتب هتك شدّت و ضعف دارد و اين غير از مسئله تعدّد عقاب است.

۲- چنانچه دو عقوبت ثابت است به چه دليل تداخل مى‌نمايند در مثال مذكور علّت تداخل اين است كه يك فرد را نمى‌توان دو

مرتبه به قتل رساند لذا مسئله تداخل مطرح می‌شود امّا در ما نحن فیه چه مانعی دارد که دو استحقاق عقوبت غیر متداخل در کار باشد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶۵

الأمر الثالث: إنه قد عرفت أن القطع بالتکلیف أخطأ او أصاب، یوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب، أو الذم و العقاب، من دون أن یؤخذ شرعا فی خطاب [۱].

ایشان می‌فرمایند شاید چیزی که مرحوم صاحب فصول را وادار کرده، که قائل به تداخل شوند این است: از نظر ایشان بدیهی بوده است که یک معصیت یک عقوبت دارد آن‌وقت حساب کرده‌اند باید علی القاعده دو عقوبت در کار باشد- فکر کرده‌اند این دو عقوبت به صورت یک عقوبت است و تداخل نموده‌اند.

و حال آنکه این حساب، غلط است شما از یک عقوبت کشف کنید یک سبب بیشتر تحقّق ندارد، وحدت مسبّب، کاشف از وحدت سبب است نه کاشف از تداخل سببین. این تمام کلام در مسئله تجرّی و انقیاد بود.

امر سوم اقسام قطع

اشاره

[۱]- در امر دوّم مشخّص شد که مثلا اگر کسی قاطع به حکم لزومی شد خواه قطع او مخالف یا مطابق واقع باشد در هر دو صورت به خاطر موافقت با قطع، عقلا مستحق مدح و ثواب است و در صورت مخالفت با قطع استحقاق ذم و عقوبت دارد منتها اگر قطع او موافق با واقع باشد عنوان اطاعت و عصیان پیدا می‌کند و چنانچه قطعش مخالف با واقع باشد عنوان تجرّی و انقیاد پیدا می‌کند.

آنچه را درباره قطع، بحث کردیم مربوط به قطع طریقی بود و قطع طریقی آن قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اصلا اخذ نشده است و دلیل متعرّض حکم، هیچ صحبتی درباره قطع ننموده است مثال: دلیلی می‌گوید: لا تشرب الخمر، یا الخمر حرام.

که دلیل دلالت بر حکمی می‌کند که روی عنوان اوّلی استقلالی «الخمر» بار شده است بدون اینکه ذکری از قطع به میان آمده باشد که در این صورت اگر کسی قطع

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶۶

و قد یؤخذ فی موضوع حکم آخر یخالف متعلقه، لا یماثله و لا یضاده، کما إذا ورد مثلا فی الخطاب أنه (إذا قطعت بوجوب شیء یجب علیک التصدق بکذا) [۱].

پیدا کند، این یقین و قطع تنها از ناحیه عقل طریقیّت دارد یعنی عقل قطع را کاشف و طریق تام قرار داده است.

قطع موضوعی و شرائط آن

[۱]- در برابر قطع طریقی، قطع دیگری هست به نام قطع موضوعی.

قطع موضوعی، آن است که در لسان دلیل شرعی در موضوع حکمی اخذ شده باشد که این هم شرائطی دارد که اینجا به آنها اشاره می‌کنیم و در آینده نزدیک دلیل آن را عنوان می‌نماییم.

۱- اگر قطع در موضوع حکمی اخذ شده باشد مشروط بر اینست که آن حکم مقطوع، خود این حکمی نباشد که قطع در موضوع

آن اخذ شده یعنی نباید گفت: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک صلاة الجمعة- که اگر حکم مقطوع با این حکمی که قطع در موضوعش اخذ شده یک حکم باشد، مستلزم دور است.

۲- حکم مقطوع نباید مماثل حکمی باشد که قطع در آن اخذ شده- مثل اینکه بگوید، اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک صلاة الجمعة بوجوب ثانوی.

- اینجا دو وجوب هست: الف- وجوب مقطوع، ب- وجوبی که در دنبال قطع بوجوب تحقّق پیدا می‌کند که در این صورت مستلزم اجتماع مثلین است.

۳- قطع به حکمی نمی‌تواند در ضدّ آن حکم اخذ شود و بگویند: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یحرم علیک صلاة الجمعة- اینجا قطع بوجوب در موضوع حرمت

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۶۷

تارة بنحو یکون تمام الموضوع، بأن یکون القطع بالوجوب مطلقا و لو أخطأ موجبا لذلک، و أخری بنحو یکون جزءه و قیده، بأن یکون القطع به فی خصوص ما أصاب موجبا له [۱].

اخذ شده است این هم مستلزم اجتماع ضدّین است.

بلکه در قطع موضوعی مثلاـ باید چنین باشد: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک التصدّق بدرهم در این صورت قطع بوجوب صلاة جمعه در موضوع حکم بوجوب تصدّق اخذ شده و هیچ مانعی پیش نمی‌آید. شارع مقدس برحسب مصالحی گاهی قطع بوجوب حکمی را در موضوع حکم دیگر اخذ می‌نماید که از این به قطع موضوعی تعبیر می‌نمایند.

اقسام قطع موضوعی

[۱]- ابتدا قطع موضوعی را به دو قسم تقسیم می‌کنیم:

۱- گاهی قطع تمام الموضوع است. ۲- گاهی قطع، جزء الموضوع است.

الف- قطع تمام الموضوع: گاهی شارع قطع را تمام الملاک در موضوع حکمی قرار می‌دهد مثال: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک التصدّق. در این صورت، عبارت (اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة) تمام الموضوع برای وجوب تصدّق است، خواه بحسب واقع هم نماز جمعه واجب باشد یا واجب نباشد ملاک و تمام الموضوع همان قطع بوجوب نماز جمعه است.

ب- قطع جزء الموضوع: مثال: اذا کانت صلاة الجمعة واجبة و قطعت بها یجب علیک التصدق- در این صورت موضوع دارای دو جزء است یکی وجوب واقعی نماز جمعه و دیگر قطع مکلّف به وجوب نماز جمعه. که اگر مکلّف قاطع بوجوب شد ولی واقعا نماز جمعه واجب نبود در این صورت موضوع به‌طور کامل محقّق نمی‌باشد. پس قطع جزء الموضوع آنجاست که غیر از قطع، واقع هم مدخلیّت دارد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۶۸

و فی کل منهما یؤخذ طورا بما هو کاشف و حاک عن متعلقه، و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به، و ذلک لأن القطع لما کان من الصفات الحقیقیة ذات الإضافة- و لذا کان العلم نورا لنفسه و نورا لغیره- صح أن یؤخذ فیه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة، بإلغاء جهة کشفه ۳۶]، أو اعتبار خصوصیة أخری فیه معها،

ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع

ثمره بین قطع تمـام الموضوع و جزء الموضوع آنجـاست که: اگر قطع، مخـالف واقع بود در این صورت قطع تمام الموضوعی محقّق است یعنی تمام الموضوع برای وجوب تصدّق تحقّق دارد ولی چنانچه قطع، مخالف با واقع شد در این صورت قطع جزء الموضوعی تحقّق ندارد و موضوع حکم، ناقص است لذا وجوب تصدّق بار نمی گردد.

البتّه تعبیرات تفاوت می کنـد گاهی شارع می گویـد: اذا قطعت بوجوب صـلاهٔ الجمعـهٔ یجب علیک التصـدق (قطع تمام الموضوع) و گاهی هم می گوید: اذا کانت صلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ یجب علیک التّصدق (قطع جزء الموضوع).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶۹

کما صح أن یؤخذ بما هو کاشف عن متعلقه و حاک عنه [۱].

---

(۱) [۱]- هریـک از دو صورتی را که گفتیم (قطع موضوعی تمام الموضوع و قطع موضوعی جزء الموضوع) خود به دو قسم تقسیم می شوند.

قبلا توضیح دهیم که در خود قطع دو حیثیّت وجود دارد.

الف- قطع یکی از اوصاف نفسانیّه می‌باشـد و امر اعتباری و فرضـی نمی‌باشـد و لازم نیست هر صـفتی بوسـیله حواس مشاهـده شود (قیام قطع به نفس شخص قاطع می‌باشد).

بلکه قطع یـک صـفت حقیقیّه ذات واقعیّت است منتهـا از اوصـاف ذات اضـافه است یعنی: قطع، اضافه و نسـبتی به قاطع دارد و یک اضافه هم به شـیء مقطوع پیـدا می کند کما اینکه اراده هم، چنین است- اراده هم مرید و هم مراد لازم دارد یعنی اراده نیاز به فردی دارد که او اراده نمایـد (مریـد) و همچنین به عمل متعلّق اراده نیازمنـد است یعنی نمی‌شود فردی بگوید من اراده کرده‌ام ولی هنگام سؤال از او که شما چه چیز را اراده نموده‌ای بگوید مرادی هنوز در کار نیست- لذا اراده هم از اوصاف ذات اضافه است.

ب- قطع، کاشف و راهنما و آئینه تمام‌نمای واقع می‌باشد بدون اینکه در جهت کشف و اراده واقع نقصی در آن تصوّر شود.

البته شـک و ظن هم از اوصـاف حقیقیّه است و قـائم به نفس متکلّم است لـذا گـاهی انسـان سالهـا در مسـئله‌ای به حالت شک باقی می‌ماند و راهی برای انتخاب یکی از طرفین شک پیدا نمی کند.

شک، اضافه‌ای به انسان و نسـبتی با شـیء مشـکوک دارد لذا شک هم صـفت ذات اضافه است ولی کاشفیّت و طریقیّتی که در قطع وجود دارد در شک موجود نمی‌باشد پس در قطع دو حیثّیت وجود داشت- حیثیت کاشفیّت و حیثّیت صفتیّت.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۷۰

شارعی که قطع را در موضوع حکمش مـدخلیّت داده است (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) اینجا کدامیک از دو حیثّیت قطع را لحاظ نموده است:

۱- گاهی قطع را «بما انّه صفهٔ خاصّهٔ من الاوصاف النفسانیّهٔ» ملاحظه می کند.

۲- و گاهی ممکن است قطع را «بما انّه طریق الی الواقع و کاشف عن الواقع» لحاظ نماید.

ایراد بر مصنّف

مرحوم آقـای آخونـد این عبـارت را ذکر کرده‌انـد: «و لـذا کان العلم نورا لنفسه و نورا لغیره ...» یعنی علم جنبه نورانیّت برای خود و غیر خودش دارد لذا این نورانیّت دالّ بر این است که علم و قطع صفت حقیقیّه ذات اضافه است.

شک هم هیچ نورانیّتی ندارد ولی در عین حال صفت حقیقیّه ذات اضافه است لذا عبارت فوق بی‌مورد است.

تذکّر: در مواردی که قطع بما انّه صفهٔ نفسانیّه مورد نظر است جهت کشف و کاشفیّت آن الغاء می‌گردد و آنجائی است که قطع تمام الموضوع باشد که ملاک همان صفت حقیقی قطع است، خواه قطع ما مطابق واقع باشد یا مخالف واقع.

امّا جائی که قطع صفتی (وصفی) بعنوان جزء الموضوع ملاحظه شده است دو خصوصیّت در آن موضوع ملحوظ است الف- کاشفیّت قطع ب- صفتیّت قطع و اینکه صفت نفسانی است.

و در قطع موضوعی طریقی، حیثیّت کاشفیّت قطع ملاحظه شده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۷۱

فتکون أقسامه أربعهٔ، مضافا إلی ما هو طریق محض عقلا غیر مأخوذ فی الموضوع شرعا [۱].

---

(۱) [۱]- بنا بر آنچه گفته شد اقسام قطع موضوعی چهار تا است.

۱- قطع موضوعی صفتی بنحو تمام الموضوع.

۲- قطع موضوعی صفتی بنحو جزء الموضوع.

۳- قطع موضوعی طریقی (کشفی) بنحو تمام الموضوع.

۴- قطع موضوعی طریقی (کشفی) بنحو جزء الموضوع. البتّه یک قسم هم بنام قطع طریقی محض داریم که اصلا در موضوع اخذ نشده است.

اقسام قطع ۱- قطع طریقی محض ۲- قطع موضوعی ۱- قطع موضوعی صفتی الف: بنحو تمام الموضوع ب: بنحو جزء الموضوع ۲- قطع موضوعی طریقی (کشفی) الف: بنحو تمام الموضوع ب: بنحو جزء الموضوع

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۷۲

ثم لا ریب فی قیام الطرق و الأمارات المعتبرهٔ- بدلیل حجیتها و اعتبارها- مقام هذا القسم ۳۷] [۱].

کما لا ریب فی عدم قیامها بمجرد ذلک الدلیل مقام ما أخذ فی الموضوع علی نحو الصفتیهٔ من تلک الأقسام، بل لا بد من دلیل آخر علی التنزیل، فإن قضیهٔ الحجیهٔ و الاعتبار ترتیب ما للقطع بما هو حجهٔ من الآثار، لا له بما هو صفهٔ و موضوع؛ ضرورهٔ

آیا امارات، جانشین قطع طریقی محض می‌شوند؟

[۱]- اکنون بحث مهم و باارزشی را مطرح می‌نمایند که آیا امارات شرعیّه یعنی طرقی را که شارع بعنوان «انّه شارع» معتبر کرده است جانشین قطع می‌شوند یا نه.

از این امارات و طرق، به ظنّ خاص تعبیر می‌نماییم مانند ظنّ حاصل از خبر واحد در باب احکام، یا ظن حاصله از بیّنه در باب موضوعات احکام.

این مسئله واضح است که ظن مانند قطع واجد کاشفیّت تامّه نیست بلکه یک کشف ناقص دارد.

آیا امارات معتبره شرعیّه، قائم مقام تمام اقسام قطع می‌شوند و آن آثاری که بر قطع مترتّب است بر امارات هم مترتّب می‌شود؟.

در این مسئله تفصیل هست که: امارات معتبره جانشین قطع طریقی می‌شوند زیرا پشتوانه حجیّت امارات و خبر واحد خود شارع است منتها حجیّت قطع، ذاتی است امّا حجیّت امارات نیاز به پشتوانه‌ای دارد که شارع آن را حجّت قرار داده است.

اگر شما قاطع شدید که شارع، شرب خمر را حرام نموده است عقل هم به دنبالش

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۷۳

أنه كـذلك يكون كسـائر الموضوعات و الصـفات. و منه قـد انقـدح عـدم قيامها بـذاك الـدليل مقام ما أخـذ في الموضوع على نحو الكشف، فـإن القطع المأخوذ بهـذا النحو في الموضوع شـرعا، كسائر ما لها دخل في ما لم يقم موضوعات أيضا، فلا يقوم مقامه شـيء بمجرد حجيّته، و قيام دليل على اعتباره، ما لم يقم دليل على تنزيله، و دخله في الموضوع كدخله [۱].

می گویـد این قطع، منجز و معذّر است و اگر بجای قطع خبر واحد معتبر، قائم شد که شـرب خمر حرام است در این صورت هم آثار آن جـاری می‌شود. همچنین در بـاب موضوعات احکام اگر شـما قطع پیـدا کردیـد که فلان مایع موجود خارجی خمر است یا اینکه بیّنه بر خمریّت آن قائم شد در این صورت آثار قطع که عبارت از معذّریّت و منجّزیّت است مترتّب می‌شود.

خلاصه: مسلّما امارات و طرق معتبره در باب احکام و موضوعات احکام می‌توانند جانشین قطع طریقی باشند.

آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می‌شوند؟

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند خیر.

بیان مطلب: اگر قطعی را در موضوع حکمی بعنوان انّه صفهٔ خاصّه اخذ کرده باشند (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) ظاهر امر این است که این صـفت قطع دخـالت در موضوع دارد مثال: اذا قطعت بوجوب صـلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصـدّق. اینجا قطع پیـدا کردن نسبت به وجوب نماز جمعه (موضوع) در وجوب تصدّق (حکم) مدخلیّت دارد، کما اینکه اگر شارع بگوید الخمر حرام، شما می گوئیـد اینجـا خمر موضـوعیّت دارد و شـارع خمر را موضوع حرمت قرار داده است اگر چیز دیگری تمـام خواصّ خمر را داشـته باشد لکن فاقد عنوان خمر باشد، دلیل حرمت شامل آن نمی‌شود زیرا حکم روی موضوع

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۷۴

(خمر) بار شده است مگر اینکه یک دلیل شرعی بعضی از اشیاء را قائم مقام خمر کند و بگوید الفقّاع خمر.

پس ظنّ حاصل از خبر واحـد جانشـین قطع صـفتی نمی‌شود. خبر واحد زراره و لو حجیّت دارد و آثار قطع (منجزیّت و معذّریّت) را دارد امّـا آیـا خبر ظنّی زراره برای انسان یک صـفت نفسانیّه به نام قطع و یقین ایجاد می کنـد؟ خیر مگر اینکه دلیل خاصّـی تصـریح کند، و امارات و طرق را تنزیل و تشبیه به قطع نماید و بگوید امارات جانشین قطع صفتی می‌شود.

خلاصه: امارات، قائم مقام قطع صفتی (تمام الموضوع و جزء الموضوع) نمی‌شوند.

آیا امارات و طرق، جانشین قطع موضوعی طریقی (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) می‌شوند؟

ایشان می‌فرمایند خیر.

بیان مطلب: اگر شارع فرمود: اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدّق در این فرض موضوع چه چیز است؟

شکّی نیست که موضوع، قطع به وجوب نمـاز جمعه است ولی به جهت صـفتیّت آن کـاری نـداریم بلکه عنوان کاشـفیّت و طریقیّت قطع دخالت دارد، کأنّ موضوع برای وجوب تصدّق «القطع الکاشف» است.

آیا امارات و خبر واحـد، (القطع الکاشف) هسـتند؟ خیر، خبر واحد، کاشف ناقص است و موضوع در وجوب تصدّق «قطع به صـلاهٔ جمعه»، کاشف بنحو اعم نمی‌باشد که شامل ظنّ حاصل از خبر واحد هم بشود لذا اگر قطع بعنوان کاشفیّت در موضوع حکمی

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۷۵

و توهم كفايـهٔ دليل الاعتبار الـدال على إلغاء احتمال خلافه و جعله بمنزلهٔ القطع، من جهةٔ كونه موضوعا و من جهةٔ كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا، فاسد جدّا [۱].

اخذ بشود امارات و طرق نمی‌توانند قائم مقام و نازل منزله قطع گردند.

بیان شیخ اعظم قدس سرّه

[۱]- آنچه ذکر شد نظر مرحوم آقای آخوند بود لکن از مرحوم شیخ انصاری (اعلی اللّه مقامه الشّریف)[۳۸] ظاهر می گردد که امارات معتبره جانشین قطع موضوعی ۳۹] می‌شوند (در جانشینی طرق و امارات نسبت به قطع طریقی محض اختلافی نیست) اکنون مرحوم آقای آخوند مهم‌ترین دلیل شیخ انصاری را ذکر می کنند (و حقّ مطلب این بود که ایشان دلیل و کلام مرحوم شیخ را بصورت یک توهم که جنبه اهانت دارد ذکر نمی کردند).

بیان مرحوم شیخ: زمانی که شارع مقدّس فرمود: خبر واحد حجّت است معنی این حجّیّت چیست؟ ما وقتی تجزیه و تحلیل می کنیم می‌بینیم شارع می‌خواهد بگوید ظنّ حاصل از خبر واحد مانند قطع است یعنی اگر شما از خبر واحد به احتمال هشتاد درصد به واقع راه پیدا می کنید و بیست درصد احتمال خلاف می‌دهید، این احتمال خلاف را نادیده بگیرید و احتمال خلاف را الغاء نمائید، کأنّ دیگر احتمال خلافی در کار نیست.

اگر معنی حجّیّت خبر واحد این‌طور باشد گویا شارع اینجا یک تشبیه و تنزیلی درست کرده است و می گوید: الظنّ الحاصل من خبر الواحد کالقطع. اگر ظنّی را تشبیه و نازل منزله قطع کردند وجه شباهت چیست؟ وجه شباهت این است: ظن در تمام آثار

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۷۶

فإن الدلیل الدالّ علی إلغاء الاحتمال، لا یکاد یکفی إلا بأحد التنزیلین، حیث لا بد فی کل تنزیل منهما من لحاظ المنزّل و المنزّل علیه، و لحاظهما فی أحدهما آلیّ، و فی الآخر استقلالی، بداههٔ أن النظر فی حجیته و تنزیله منزلهٔ القطع فی طریقیته فی الحقیقهٔ إلی الواقع و مؤدی الطریق، و فی کونه بمنزلته فی دخله فی الموضوع إلی أنفسهما، و لا یکاد یمکن الجمع بینهما. نعم لو کان فی البین ما بمفهومه جامع بینهما، یمکن أن یکون دلیلا علی التنزیلین، و المفروض أنه لیس، فلا یکون دلیلا علی التنزیل إلا بذاک اللحاظ الآلیّ، فیکون حجهٔ موجبهٔ لتنجز متعلقه، و صحهٔ العقوبهٔ علی مخالفته فی صورتی إصابته و خطئه بناء علی استحقاق المتجری، أو بذلک اللحاظ الآخر الاستقلالی، فیکون مثله فی دخله فی الموضوع، و ترتیب ما له علیه من الحکم الشرعی [۱].

(خواه قطع طریقی یا موضوعی) با یقین و قطع مشترک است، بنابراین باید بگوئیم ظنّ حاصل از امارات و طرق می‌توانند جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی بشوند که مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این حرف، فاسد است.

بیان فساد مطلب:

ایراد مصنّف بر کلام شیخ قدس سرّه

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند این بیان درست نیست چون اگر شارع بخواهد ظنّ حاصل از امارات را نازل منزله قطع نماید، نحوه تنزیل و تشبیه در قطع طریقی با قطع موضوعی تفاوت دارد و با یک تنزیل نمی‌توان گفت امارات هم جانشین قطع طریقی می‌شود و هم جانشین قطع موضوعی می‌شود زیرا:

در قطع طریقی، یقین و قطع اصلا موضوعیّت و استقلالی ندارد.

اگر خبر واحد را بخواهند جانشین قطع طریقی نمایند، معنایش این است که مفاد و مؤدّای خبر واحد را جانشین قطع قرار داده‌اند که

در این تنزیل نظر به مؤدّا و واقع است

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۷۷

و خود قطع و خبر واحد جنبه آلیّت دارند و فقط آئینه و طریقی نسبت به واقع است و هیچ‌کس به آئینه نگاه استقلالی نمی‌کند، بلکه آئینه نوعا آلت برای ملاحظه ما فی المرآهٔ است و خودش ملاحظه نمی‌شود و آئینه تبعا مورد نظر است و مقصود بالاستقلال صورت منقوش در آئینه است.

پس اگر قطع عنوان طریقیّت پیدا کرد لحاظ متعلّق به آن یک لحاظ آلی و تبعی است و اگر ظن را بخواهند نازل منزله قطع طریقی کنند در این تنزیل و تشبیه یک لحاظ آلی و تبعی تحقّق دارد امّا در قطع موضوعی این نوع قطع دخالت در موضوع دارد و اگر خبر واحد که یکی از امارات هست بخواهد جانشین قطع موضوعی بشود معنایش این است که، همان‌طور که قطع، موضوعیّت داشت خبر واحد هم مانند قطع، خودش، اصالت، استقلال و موضوعیّت دارد و دیگر کاری به مؤدّا نداریم و یک لحاظ استقلالی به قطع تعلّق پیدا کرده است.

همان‌طور که سایر موضوعات عنوان استقلالیّت دارند، قطعی که در موضوع حکمی قرار گیرد (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع)، اینجا قطع استقلالا ملاحظه شده است.

همان‌طور که اگر بخواهند بگویند الخمر حرام، خمر را بعنوان موضوع و مستقلا لحاظ می‌کنند اگر شارع گفت: اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدّق، این قطع مأخوذ در موضوع مانند (خمر در الخمر حرام) مستقلا ملاحظه شده است پس لحاظ قطع موضوعی، استقلالی، و لحاظ قطع طریقی، تبعی و آلی می‌باشد.

ایشان می‌فرمایند فرضا شارع بگوید: «الظنّ الحاصل من خبر الواحد کالقطع و نزلت الخبر الواحد منزلهٔ القطع» در یک تنزیل و در یک تشبیه نمی‌شود هم لحاظ، آلی و هم لحاظ، استقلالی باشد. این تنزیل یکی از دو جهت را می‌تواند داشته باشد یا تنزیل بلحاظ آلی که در نتیجه قطع موضوعی از دایره تنزیل خارج می‌شود و یا تنزیل بلحاظ

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۷۸

استقلالی که در نتیجه، قطع طریقی از دایره تشبیه و تنزیل خارج می‌شود.

بله اگر شارع در این تنزیل یک تعبیر جامع و عامّی بنماید که شامل هر دو لحاظ (آلی و استقلالی) بشود می‌توان گفت امارات جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی می‌شوند.

مثلا چنین بگویند. الظنّ الحاصل من خبر الواحد ینزل منزلهٔ القطع بایّ لحاظ آلی او استقلالی، البته لازم هم نیست این دو لحاظ را تفصیلا اراده کند بلکه به یک نظر اجمالی هم می‌توان چنین کرد، کما اینکه در مثال اکرم کلّ عالم، مولا با یک لحاظ اجمالی نه تفصیلی، همه افراد عالم را ملاحظه می‌نماید.

امّا وجود چنین تعبیر عام و جامعی صرف یک فرض است و دلیل بر تنزیل به این شکل نداریم.

لذا یا باید دلیل بر تنزیل به لحاظ آلی باشد که در این صورت ظنّ حاصل از خبر واحد دارای حجیّت، منجزیّت، معذریّت و ... می‌باشد یعنی همان احکامی را که برای قطع طریقی گفتیم دارد.[۴۰]

و یا باید دلیل بر تنزیل به لحاظ استقلالی باشد که در این صورت حجیّت، منجزیّت، معذریّت و ... را ندارد و فقط جانشین قطع موضوعی می‌شود و دخالت در موضوع دارد. یعنی زمانی که شارع گفت: اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدّق، چنانچه ما از راه اماره، ظن پیدا کنیم، این ظنّ معتبر، جانشین قطع موضوعی مأخوذ در این دلیل شرعی می‌شود و با حصول ظن به وجوب نماز جمعه، حکم وجوب تصدّق ثابت می‌گردد.

بنا بر نظر مرحوم آقای آخوند، فرمایش مرحوم شیخ قابل قبول نیست.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۷۹

لا يقال: على هذا لا يكون دليلا على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينة فى البين [۱].

فإنه يقال: لا- إشكال فى كونه دليلا- على حجيته، فإن ظهوره فى أنه بحسب اللحاظ الآلىّ مما لا ريب فيه و لا شبهة تعتريه، و إنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالى من نصب دلالة عليه، فتأمل فى المقام فإنه دقيق و مزالّ الأقدام للأعلام [۲].

و لا- يخفى أنه لو لا- ذلك، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد- دالّ على إلغاء احتمال خلافه- مقام القطع بتمام أقسامه، و لو فيما أخذ فى الموضوع على نحو الصفتية، كان تمامه أو قيده [۴۱] و به قوامه [۳].

---

(۱) [۱]- اكنون كه با يك تنزيل نشد امارات هم جانشين قطع طريقى و هم جانشين قطع موضوعى شوند، دليلى هم نداريم كه خصوص يكى از اين دو تنزيل را بر تنزيل ديگر ترجيح دهيم و بگوئيم تنزيل بنحو آليّت است و امارات جانشين قطع طريقى مى‌شوند.

[۲]- تنزيل بنحو آليّت، مسلّم است و محلّ اشكال نمى‌باشد زيرا ما يقين داريم خبر واحد و امارات جانشين قطع طريقى مى‌شود و آن آثارى كه براى قطع طريقى هست (منجزيّت، معذريّت، استحقاق عقوبت و مثوبت) تمامش براى خبر واحد هم هست.

البته بحث، اين است كه آيا تنزيل دوّم (استقلالى) مى‌تواند ضميمه تنزيل اوّل (بنحو آليّت) بشود يا نه؟ به عبارت ديگر بحث، اين است كه آيا قرينه‌اى بر تنزيل بنحو دوّم هست يا نه؟

جواب: قرينه‌اى بر تنزيل دوّم نداريم.

[۳]- اين عبارت ظاهرا تعريض به مرحوم شيخ انصارى است [۴۲].

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۸۰

فتلخص ممّا ذكرنا: ان الأمارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ فى الموضوع أصلا [۱].

و اما الأصول فلا- معنى لقيامها مقامه بأدلتها- أيضا- غير الاستصحاب؛ لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار و الأحكام، من تنجز التكليف و غيره- كما مرت إليه الإشارة- و هى ليست إلا وظائف مقررة للجاهل فى مقام العمل شرعا أو عقلا [۲].

مرحوم آقاى آخوند مى‌فرمايند اگر كلام مرحوم شيخ را بپذيريم و بگوئيم امارات جانشين قطع موضوعى مى‌شود و دليل بر حجّيّت خبر واحد شامل هر دو تنزيل آلى و استقلالى مى‌شود پس چرا مرحوم شيخ مى‌گويند امارات جانشين قطع صفتى نمى‌شوند و قطع صفتى را استثنا مى‌كنند و حال آنكه خبر واحد بايد جانشين قطع موضوعى صفتى هم بشود در صورتى كه نه مرحوم شيخ و نه افراد ديگر، اين را ملتزم نشده‌اند كه امارات جانشين قطع موضوعى صفتى بشود پس معلوم مى‌شود دليل حجّيّت خبر واحد نمى‌تواند با يك تشبيه و تنزيل (نسبت به قطع) دو لحاظ آلى و استقلالى را داشته باشد.

خلاصه يا تنزيل را بنحو توسعه قائل شويد و بگوئيد امارات جانشين قطع موضوعى صفتى هم مى‌شود و يا اگر دايره تنزيل را مضيّق دانستيد، بايد بگوييد امارات جانشين قطع موضوعى نمى‌شود خواه قطع موضوعى صفتى باشد يا قطع موضوعى طريقى.

[۱]- خلاصه: مرحوم آقاى آخوند مى‌فرمايند امارات جانشين هيچ‌كدام از اقسام قطع موضوعى نمى‌شود ولى مرحوم شيخ قائل شدند كه امارات جانشين قطع موضوعى طريقى مى‌شوند. (امارات فقط جانشين قطع طريقى محض مى‌شوند).

آيا اصول جانشين قطع مى‌شوند؟

[۲]- آيا اصول شرعيّه يا عقليّه مى‌توانند جانشين قطع طريقى و قطع موضوعى

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۸۱

لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه فى تنجز التكليف لو كان [۱].

بشوند یا اینکه حتّی جانشین قطع طریقی هم نمی‌توانند بشوند؟

ایشان می‌فرمایند از میان اصول عملیّه استصحاب را جدا نمائید در استصحاب جداگانه بحث داریم. غیر از استصحاب یعنی اصالهٔ البراءهٔ، اصالهٔ الحلیهٔ، و اصالهٔ الاحتیاط هیچ‌کدام نمی‌توانند جانشین قطع بشوند یعنی حتّی جانشین قطع طریقی هم نمی‌توانند بشوند زیرا اثر قطع طریقی این است که در صورت مطابقت با واقع، واقع منجز می‌شود و همچنین در صورتی که مخالف واقع باشد باز مسئله تجرّی و انقیاد را بدنبال دارد و آثار دیگر از استحقاق عقوبت و مثوبت و ....

ولی در اصول عملیّه اصلا صحبت از واقع مطرح نیست بلکه شارع وظیفه فرد سرگردان و جاهل، بعنوان کونه جاهلا بالواقع را رجوع به اصول عملیّه قرار داده است.

وظائفی که مربوط به جاهل نسبت به حکم واقعی است، چگونه می‌تواند واقع را منجز نماید و چگونه می‌تواند جانشین قطع بشود اصلا جنبه هدایت و طریقیّت ندارد لذا عنوان حجّیّت در باب اصول عملیّه یک تعبیر غیر صحیح است اگر انسان بخواهد تعبیر بکند باید بگوید اصول عملیّه دارای اعتبار هستند.

[۱]- اشکال: بله قبول داریم که اصول عملیّه نمی‌توانند جانشین قطع بشوند. امّا از میان اصول عملیّه چرا اصالهٔ الاحتیاط نتواند جانشین قطع طریقی شود؟

اصالهٔ الاحتیاط با امارات معتبره و خبر واحد فرقی ندارد، همان‌طور که خبر واحد اگر مطابق واقع باشد، واقع را بعهده انسان بار می‌کند، اصالهٔ الاحتیاط هم همین‌طور است مثلا اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه، قائم شد و بحسب واقع هم نماز جمعه واجب بود در این صورت واقع گریبانگیر انسان می‌شود حال اگر ما علم اجمالی پیدا کردیم که روز جمعه یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر اینجا علم اجمالی مانند خبر واحد سبب می‌شود که اگر در واقع، نماز جمعه واجب باشد شما نسبت به وجوب نماز جمعه و اتیان آن در برابر مولا عذری نداشته باشید یعنی اگر مخالفت نمائید استحقاق عقوبت

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۸۲

فإنه يقال: اما الاحتياط العقلى، فليس إلا لأجل حكم العقل بتنجز التكليف، و صحة العقوبة على مخالفته، لا شىء يقوم مقامه فى هذا الحكم [۱].

بر مخالفت دارید خلاصه، علم اجمالی و اصالهٔ الاحتیاط واقع را برای انسان منجز می‌کند.

چرا شما می‌گوئید اصالهٔ الاحتیاط جانشین قطع طریقی نمی‌شود.

[۱]- جواب: مرحوم آقای آخوند جوابی می‌دهند که خیلی جالب نیست اگر آن‌طور که ما عرض می‌کنیم ایشان می‌فرمودند خیلی روشن‌تر بود. ابتدا به بیان مرحوم آقای آخوند می‌پردازیم:

حاکم به اصالهٔ الاحتیاط عقل است یا شرع؟ چون اصالهٔ الاحتیاط هم مدرک عقلی دارد و هم دلیل شرعی.

اگر بگوئید مقصود، اصالهٔ الاحتیاط عقلی است، می‌گوئیم معنای اصالهٔ الاحتیاط چیست؟ یعنی عقل، حکم به احتیاط می‌نماید که همان حکم عقل به تنجز واقع است، خوب کأنّ مستشکل در (لا یقال) می‌گوید ما هم همین را می‌گفتیم.

ایشان می‌فرمایند شما گفتید اصالهٔ الاحتیاط در منجزیّت مانند قطع است و یک مشبّه، یک مشبّه به و یک وجه شبه درست کردید (اصالهٔ الاحتیاط کالقطع فی المنجزیّهٔ) لکن ما می‌گوئیم اصالهٔ الاحتیاط همان وجه شبه و همان منجزیّت است و دیگر مشبّه و وجه

شبه نداریم یعنی زیدی و شجاعتی که آن را در دلیری به اسد تشبیه کنیم نداریم.

خلاصه: شما می‌خواستید بگوئید اصالهٔ الاحتیاط، در حجیّت مانند قطع است ولی ما می‌گوئیم اصالهٔ الاحتیاط همان حجیّت و تنجز واقع است، عقل اصالهٔ الاحتیاط ندارد که ما آن را در حجیّت به قطع تشبیه کنیم، این اصالهٔ الاحتیاط را من و شما درست کرده‌ایم.

این جواب مرحوم آقای آخوند بود لکن ایشان عبارت را عوض کردند و این همان اشکال مستشکل بود.

لکن جواب صحیح این است که اصالهٔ الاحتیاط خودش شعبه‌ای از شعب قطع می‌باشد ما که می‌خواهیم چیزی را تشبیه به قطع بنمائیم، باید چیزی غیر از قطع را تشبیه به

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸۳

و اما النقلی، فإلزام الشارع به، و إن کان مما یوجب التنجز و صحهٔ العقوبهٔ علی المخالفهٔ کالقطع، إلا أنه لا نقول به فی الشبههٔ البدویهٔ، و لا یکون بنقلی فی المقرونهٔ بالعلم الاجمالی [۱].

فافهم [۲].

قطع کنیم درحالی‌که اصالهٔ الاحتیاط خودش از مصادیق قطع و از شعب علم اجمالی می‌باشد منتها بعدا بحث می‌کنیم که آیا همان‌طور که علم تفصیلی منجّز است علم اجمالی هم منجّز می‌باشد یا نه.

[۱]- اگر بگوئید مقصودمان از اصالهٔ الاحتیاط، احتیاط شرعی است که شارع مثلا در موردی احتیاط را واجب کرده باشد:

ایشان می‌فرمایند بله کبرای قضیّه را قبول داریم که اگر شارع در موردی احتیاط را واجب کرد، ایجاب احتیاط مانند قطع، منجزیّت دارد لکن اشکال صغروی داریم که:

کجا و در چه موردی شارع حکم به وجوب احتیاط کرده است؟

موردی نمی‌توانید برایش پیدا کنید تا بگوئید آیا این وجوب احتیاط جانشین قطع طریقی می‌شود یا نه اگر با یک شبهه بدوی روبرو شوید که قول حق این است که باید برائت جاری کرد.

و اگر اطراف علم اجمالی را مدّ نظر دارید در آنجا عقل حکم به وجوب احتیاط می‌کند نه یک دلیل شرعی نتیجهٔ اصالهٔ الاحتیاط هم از دایره تنزیل و خلافت باید کنار برود.

[۲]- لازم نیست که چون شما (اصولیین) در نزاع با اخباری‌ها می‌گوئید در شبهه بدوی ما قائل به برائت هستیم پس ایجاب احتیاط درست نیست بلکه شما باید به‌طور کلّی حکم ایجاب احتیاط را روشن نمائید خواه جائی قائل به آن باشید یا نباشید. این مثل آنست که اگر کسی قائل به حجّیّت استصحاب نبود بگوید که استصحاب را حجّت نمی‌دانیم لذا معنی ندارد بحث کنیم، که استصحاب جانشین قطع طریقی می‌شود یا نه؟ شما

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸۴

ثم لا یخفی ان دلیل الاستصحاب أیضا لا یفی بقیامه مقام القطع المأخوذ فی الموضوع مطلقا، و ان مثل (لا تنقض الیقین) لا بد من أن یکون مسوقا إما بلحاظ المتیقن، او بلحاظ نفس الیقین [۱].

روی فرض حجّیّت بحث نمائید. بنابراین اگر در آن نزاع بین اخباریها و اصولیین احتیاط واجب شد، این احتیاط شرعی می‌باشد و جانشین قطع می‌شود.

آیا استصحاب جانشین قطع می‌شود؟

[۱]- تذکر: کأنّ استصحاب یک مقام برزخی بین امارات و اصول عملیّه دارد و متمحّض در اصل عملی نیست لذا در مورد استصحاب تعبیر شده که: «استصحاب عرش الاصول و فرش الامارات» است یعنی اگر استصحاب را با سایر اصول عملیّه مقایسه کنیم جنبه علو و برتری دارد و اگر با امارات سنجش نمائیم جنبه فرشی و تحتی دارد.

ایشان وقتی به جانشینی استصحاب می‌رسند به‌طور صراحت نمی‌فرمایند که استصحاب جانشین قطع طریقی می‌شود و فقط می‌گویند استصحاب جانشین قطع موضوعی نمی‌شود لکن از بیانی که برای ادّعای نفی دارند معلوم می‌شود که استصحاب تمام احکام امارات را دارد (از نظر جانشینی قطع طریقی و از جهت جانشین نشدن نسبت به قطع موضوعی) و بیانی را که در باب امارات داشتند همان بیان را در مورد استصحاب پیاده می‌کنند.

اکنون ببینیم دلیل اعتبار استصحاب (یعنی لا تنقض الیقین بالشّک) مقتضی چه چیز است؟

ببینیم در این دلیل برای یقین و شک موضوعیّت قائل شده‌اند یا اینکه موضوعیّتی ندارد.

۱- اگر یقین و شک موضوعیّت داشته باشند یعنی تنزیل به لحاظ نفس عنوان یقین و شک می‌باشد کأنّ دلیل چنین می‌گوید: شک مسبوق به یقین همان یقین است یعنی

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۸۵

و ما ذکرنا فی الحاشیة- فی وجه تصحیح لحاظ واحد فی التنزیل منزلة الواقع و القطع، و أن دلیل الاعتبار إنّما یوجب تنزیل المستصحب و المؤدی منزلة الواقع، و إنما کان تنزیل القطع فیما له دخل فی الموضوع بالملازمة بین تنزیلهما، و تنزیل القطع بالواقع تنزیلا و تعبدا منزلة القطع بالواقع حقیقة- لا یخلو من تکلف بل تعسف [۱].

ینزّل منزلة الیقین- در این صورت استصحاب را می‌توان جانشین قطع موضوعی نمود زیرا در قطع موضوعی، یقین در موضوع حکم شرعی مدخلیّت داشت.

۲- اگر یقین و شک موضوعیّت نداشته باشد کأنّ دلیل اعتبار استصحاب می‌گوید مشکوک مسبوق به متیقن را به منزله متیقّن بدان- این مثل آنست که در خبر واحد مؤدّا را نازل منزله واقع قرار دهیم در نتیجه باید گفت امارات و خبر واحد فقط جانشین قطع طریقی می‌شوند.

کدام لحاظ درست است؟

چون در یک عبارت نمی‌توان جمع بین دو لحاظ نمود لذا این دلیل بر یک لحاظ و بر یک تنزیل می‌تواند دلالت نماید بنابراین چون لحاظ دوّم تقریبا مسلّم است لهذا جانشینی استصحاب نسبت به قطع موضوعی بکلّی منتفی می‌شود.

[۱]- بیان مصنّف در حاشیه بر کتاب رسائل (در تصحیح فرمایش شیخ- قدس سرّه):

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ما در حاشیه بر کتاب رسائل [۴۳] مرحوم شیخ، توجیهی نسبت به نظر ایشان در این مسئله کردیم که دلیل واحد بتواند هر دو مطلب را دلالت کند (طرق و امارات و استصحاب بتوانند جانشین قطع طریقی و موضوعی بشوند) بدون این که نیاز به دو لحاظ باشد ولی اکنون می‌گوئیم آن راه و آن توجیه راهی نیست که بتواند کلام مرحوم شیخ را تصحیح و تأیید نماید آنچه را قبلا گفته‌ایم اینست که: برای دلیل دو نوع مدلول درست می‌کنیم:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۸۶

۱- دلالت مطابقه که لازم است در دلیل لحاظ شود. ۲- دلالت التزامی که نیاز به لحاظ ندارد و خواه و ناخواه ترتّب پیدا می‌کند.

بیان ذلک: مدلول مطابقی را چنین درست می‌کنیم که می‌گوئیم. خبر الواحد کالقطع، یعنی مؤدّای خبر واحد را نازل منزله واقع می‌کنیم و این همان است که گفتیم اماره و خبر واحد جانشین قطع طریقی می‌شود و خود قطع و خبر واحد مدخلیّتی ندارد.

در باب استصحاب هم بجای مؤدّا کلمه مستصحب را می گذاریم و می گوئیم المستصحب ینزّل منزلهٔ الواقع، مؤدّا، مفاد خبر واحد است و مستصحب متعلّق شک و یقین است.

آنچه را که استصحاب می کنیم شکّی نسبت به او متعلّق شده است این نازل منزله واقع است مثل این است که ما یقین به آن پیدا کرده‌ایم پس دلیل بر اعتبار و حجّیّت چه در باب استصحاب و چه در باب امارات و خبر واحد، مدلول مطابقیش مربوط به مؤدّا و مستصحب است و تنزیل هرکدام بواقع است، بنابراین مدلول مطابقی، باید بگوئیم امارات و خبر واحد و استصحاب جانشین قطع طریقی می‌شوند (این یک تنزیل).

لکن این مدلول مطابقی یک مدلول التزامی هم همراهش هست که لزومش عقلی نیست که عقل نتواند بین آن دو تفکیک نماید بلکه لزومش عرفی و عقلائی است.

این ملازمه عرفیه چگونه است؟

عرف و عقلا می گویند وقتی شارع در باب اماره و خبر واحد و استصحاب مؤدّا و مستصحب را نازل منزله واقع قرار داد ما بدنبال آن می‌فهمیم که قطع به این مؤدّا هم نازل منزله قطع به واقع است اگر خود مؤدّا جانشین واقع بشود و چهره واقعی به خود بگیرد (منتها واقع تعبّدی و تنزیلی- واقع در محیط شرع نه واقع حقیقی) هر حکمی که واقع حقیقی دارد، واقع تنزیلی هم همان حکم را پیدا می کند و یکی از احکامی که واقع حقیقی

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸۷

فإنه لا یکاد یصح تنزیل جزء الموضوع أو قیده، بما هو کذلک بلحاظ أثره، إلا فیما کان جزئه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان، أو تنزیله فی عرضه، فلا یکاد یکون دلیل الأمارهٔ أو الاستصحاب دلیلا علی تنزیل جزء الموضوع، ما لم یکن هناک دلیل علی تنزیل جزئه الآخر، فیما لم یکن محرزا حقیقهٔ، و فیما لم یکن دلیل علی تنزیلهما بالمطابقهٔ، کما فی ما نحن فیه- علی ما عرفت- لم یکن دلیل الأمارهٔ دلیلا علیه أصلا؛

دارد این است که اگر قطع به واقع حقیقی در موضوع یک حکم شرعی مدخلیّت پیدا کرد بر قطع به واقع تنزیلی و تعبّدی هم همان اثر مترتّب می‌شود (این هم یک تنزیل دیگر).

مثال: دلیل می گوید اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدّق ۴۴] اکنون من قاطع به وجوب نماز جمعه نیستم فقط اماره، خبر واحد یا استصحاب نسبت به وجوب نماز جمعه قائم شده است و چون شارع مؤدّای اماره و مستصحب را واقع تنزیلی قرار داده است لذا من قاطع به واقع تنزیلی و تعبّدی هستم همان‌طور که قطع بواقع حقیقی وجوب نماز جمعه سبب وجوب تصدّق بود اکنون بعلّت دلیل اعتبار خبر واحد یا استصحاب من قاطع به واقع تنزیلی و تعبّدی وجوب نماز جمعه هستم و لذا وجوب تصدّق مسلّم است.

نتیجه: یک دلیل با داشتن دلالت مطابقی و التزامی- با یک لحاظ- هر دو مطلب را ثابت کرد و لزومی ندارد و لحاظ در بین باشد چون اگر هر دو مدلول مطابقی بود نیاز به دو لحاظ بود امّا اکنون که یک مدلول مطابقی و مدلول دیگر التزامی است لزومی ندارد مدلول التزامی مورد لحاظ متکلّم واقع شود.

دلیل بر حجّیّت خبر واحد، هم خبر واحد را منجّز و معذّر قرار می‌دهد که اثر قطع طریقی است و هم خبر واحد مقطوع را با قطع به واقعی تنزیلی جانشین اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدّق قرار می‌دهد لکن اکنون که مشغول نوشتن کتاب کفایه الاصول هستیم می‌خواهیم در بیان قبلی مناقشه کنیم زیرا خالی از تکلّف نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸۸

فإن دلالته علی تنزیل المؤدی تتوقف علی دلالته علی تنزیل القطع بالملازمهٔ، و لا دلالهٔ له کذلک إلا بعد دلالته علی تنزیل المؤدی، فإن الملازمهٔ إنما تکون بین تنزیل القطع به منزلهٔ القطع بالموضوع الحقیقی، و تنزیل المؤدی منزلهٔ الواقع کما لا یخفی، فتأمل جیّدا، فانه لا یخلو عن دقهٔ[۴۵] [۱].

عدول مصنّف از توجیه کلام شیخ قدس سرّه (المناقشهٔ فی کلام الحاشیهٔ)

[۱]- برای توضیح فساد مطلب قبلی قبلا مقدّمه‌ای بیان می کنیم.

گاهی موضوع حکمی مرکّب از دو جزء می‌باشد و یا بصورت قید و مقیّد می‌باشد:

که گاهی انسان یقین دارد آن دو جزء، محقق است در این صورت بلا اشکال حکم برآن موضوع مترتّب می‌شود و گاهی موضوع مرکّب وجدانا تحقّق ندارد لکن دلیل شرعی می‌خواهد چیزی را جانشین بعضی از اجزاء غیر محقّق مرکب قرار دهد یعنی می‌خواهد منزّلی را نازل منزله بعضی از اجزاء دیگر قرار دهد.

این دلیل شرعی اگر بخواهد یک دلیل صحیح و غیر لغوی باشد شرطش این است

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸۹

که جزء دیگر مرکّب محقّق باشد تا با این دلیل شرعی دو جزء به یکدیگر ضمیمه بشود تا حکم برآن موضوع مرکّب مترتّب شود امّا اگر جزء دیگر محرز نیست چه اثری بر این تنزیل و تشبیه و جانشینی جزئی برای جزء دیگر است بلکه این تنزیل یک امر لغوی است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. و لو این دلیل بتواند یک جزء را برای ما درست کند چون این جزء تمام الموضوع نمی‌باشد لذا اثری بر این تنزیل مترتّب نمی‌شود مگر اینکه در عرض آن تنزیل یک تنزیل و تشبیه دیگر نسبت به جزء دوّم باشد و بگوید: این جزء نازل منزله جزء اوّل و آن جزء نازل منزله جزء دوّم تا حکم و اثر مقصود برآن موضوع مرکّب مترتّب شود.

مثال: الماء الکر لا ینفعل بالملاقاهٔ یعنی موضوع عدم انفعال دو چیز است.

الف- آب. ب- کریت.

مثال دیگر: الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء یعنی موضوع عدم انفعال ساده نیست بلکه بصورت شرط و قید و مقیّد است.

در این موارد در صورتی می‌توان حکم را مترتّب نمود که هر دو جزء موضوع بالوجدان یا بالاصل یا یکی بالاصل و دیگری بالوجدان محرز گردد و الا نمی‌توان حکم عدم انفعال را مترتّب نمود.

باتوجّه به این مقدّمه طولانی، در ما نحن فیه موضوع برای وجوب تصدّق قطع به حیات ولد یا قطع به وجوب نماز جمعه می‌باشد. اگر کسی نسبت به حیات ولد قاطع شد یا در مورد نماز جمعه یقین حاصل کرد در این صورت حکم وجوب تصدّق ثابت می‌شود زیرا موضوع بالوجدان ثابت شد امّا اگر کسی در حیات فرزندش شک داشته باشد استصحاب می کند و می گوید فرزندم زنده است و این حیات مستصحب شرعا معتبر و به منزله حیات واقعی است و او نسبت به این واقع تعبّدی و تنزیلی قطع پیدا می کند پس با شک در حیات واقعی بوسیله استصحاب، قطع به حیات تعبّدی پیدا کردم (قطع به وظیفه).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۰

و ما در حاشیه بر رسائل گفتیم قطع به حیات تنزیلی ملازم با قطع به حیات واقعی و حقیقی است.

یعنی اگر شما واقعا قطع به حیات فرزند پیدا کنید باید صدقه بدهید و اکنون هم که قطع به حیات تعبّدی و تنزیلی پیدا کرده‌اید باید صدقه بدهید بنابراین امارات و استصحاب می‌توانند جانشین قطع موضوعی هم بشوند و لحاظ و دلیل واحد برای این کار کافی است.

اولا آن ملازمه عرفیه چندان روشن نیست، اگر مؤدّا و مستصحب نازل منزله واقع شد دلیلی نداریم که قطع به مؤدّا و مستصحب هم جایگزین واقع شود.

ثانیا اصل این مطلب، باطل بلکه محال است.

در حاشیه بر رسائل گفتیم مؤدّا و مستصحب به منزله واقع تنزیلی می‌شوند امّا این تنزیل جزء موضوع صحیح نیست زیرا اثری ندارد مگر اینکه جزء دیگر موضوع محرز باشد یا در عرض همین تشبیه، تنزیل گردد.

شارع، نماز جمعه‌ای که مفاد خبر واحد بود به منزله واقع تنزیل نمود.

تنزیل وجوب نماز جمعه به منزله واقع نسبت به وجوب صدقه چه اثری دارد؟

وجوب نماز جمعه واقعی که سبب وجوب تصدّق نمی‌شود بلکه قطع به وجوب نماز جمعه موجب صدقه می‌شود.

و همچنین قطع به وجود حیات ولد باعث صدقه بود.

استصحاب حیات ولد، به تنهائی اثر شرعی ندارد مگر اینکه قطع به حیات استصحابی هم به منزله قطع به حیات واقعی تنزیل شود.

آن تنزیل چون در طول تنزیل اوّل است لذا تنزیل اوّل لغو و مستلزم دور می‌شود.

چون استصحاب حیات، نسبت به وجوب صدقه، موقوف بر این است که قطع به حیات مستصحب به منزله قطع به واقع تنزیلی شود و تنزیل قطع به واقع تنزیلی موقوف بر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۹۱

ثم لا یذهب علیک أنّ هذا لو تمّ لعمّ، و لا اختصاص له بما إذا کان القطع مأخوذا علی نحو الکشف [۱].

الأمر الرابع: لا یکاد یمکن أن یؤخذ القطع بحکم فی موضوع نفس هذا الحکم للزوم الدور [۲].

این است که آن جزء اوّل تنزیل، و من قطع به موضوع تنزیلی پیدا کنم.

آیا دو تنزیل ادّعائی در حاشیه بر رسائل در عرض یکدیگر نیستند؟

خیر، دلالت مطابقه تقدّم بر دلالت التزامی دارد یعنی دلالت التزامی بعد از تمامیّت دلالت مطابقه است.

بله اگر دو تنزیل در عرض هم بود و دو دلالت مطابقه در کار بود مطلب درست می‌شد.

خلاصه: با تنزیل و لحاظ واحد نشد استصحاب و امارات جانشین قطع طریقی محض و قطع موضوعی شود و مصنّف می‌فرمایند توجیه ما در حاشیه بر رسائل درست نبوده است بنابراین امارات و استصحاب فقط جانشین قطع طریقی محض می‌شوند.

[۱]- اگر آنچه را که در حاشیه گفتیم تمام بود یعنی دلیل واحد می‌توانست اماره و استصحاب را هم جایگزین قطع طریقی و هم جایگزین قطع موضوعی بکند، دیگر در قطع موضوعی فرقی نمی‌کرد که قطع ما موضوعی وصفی یا موضوعی کشفی باشد.

بلکه جانشین اقسام چهارگانه قطع می‌شد.

پس تفصیل مرحوم شیخ (رضوان اللّه تعالی علیه) علی ایّ حال درست نیست.

امر چهارم نحوه استعمال قطع موضوعی

اشاره

[۲]- در امر سوّم گفتیم دو نوع قطع داریم: ۱- قطع طریقی که در موضوع خطاب شرعی ذکری از آن نمی‌شود مانند: الخمر حرام.

۲- قطع موضوعی که در لسان دلیل شرعی در مورد موضوع حکم دیگری به نحو

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۹۲

تمام الموضوع يا جزء الموضوع اخذ مى‌گشت مانند: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدّق.

در اين مثال قطع بوجوب نماز جمعه، موضوع براى وجوب تصدّق است كه اگر قطع بوجوب حكمى موضوع براى يك حكم ديگر باشد هيچ مانعى ندارد امّا آيا شارع مى‌تواند قطع به حكمى را در موضوع خود آن حكم اخذ نمايد يا نه؟

مثلا بگويد اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة ايشان مى‌فرمايند اين ممتنع و مستلزم دور است.

بيان دور: اگر دليل شرعى بگويد اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة، چنانچه مكلّف بخواهد نسبت به وجوب نماز جمعه قاطع بشود بايد نماز جمعه وجوبى داشته باشد، بعد مكلّف قطع به آن پيدا كند، پس قطع به وجوب، توقّف بر وجوب نماز جمعه دارد و شما مى‌گوييد كه همين وجوب هم متوقّف بر قطع است چون در موضوع همين وجوب، قطع به وجوب اخذ شده است نه وجوب ديگرى.

در نتيجه اگر نماز جمعه بخواهد وجوبى پيدا كند متوقّف بر قطع است (زيرا قطع در موضوعش اخذ شده) و اگر قطع بخواهد تحقّق پيدا كند متوقّف بر وجوب است (چون اگر وجوبى تحقّق نداشته باشد و حكم شرع در كار نباشد چگونه مى‌شود قطع بوجوب تحقّق پيدا كند) اين بيان دور بود.

نكته‌اى را هم ما بيفزائيم كه اگر قطع، به نحو جزء الموضوع در دليل شرعى آمده باشد مسئله «دور» خيلى روشن‌تر است- مثال، اذا كانت صلاة الجمعة واجبة و قطعت بها يجب عليك صلاة الجمعة- يعنى وقتى فى الواقع وجوب نماز جمعه‌اى بود و من هم به آن قطع پيدا كردم با وجود اين دو جزء، همين وجوب نماز جمعه تحقّق پيدا مى‌كند پس اوّل بايد وجوبى به نماز جمعه واقعا تعلّق گرفته باشد بعد من قطع به آن وجوب پيدا كنم آنگاه با تحقّق اين دو جزء همان نماز جمعه واجب مى‌باشد كه در اينجا مسئله دور، روشن‌تر است.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۹۳

و لا مثله للزوم اجتماع المثلين [۱].

و لا ضده للزوم اجتماع الضدين [۲].

در صورت قبل كه قطع به نحو تمام الموضوع در لسان دليل شرعى اخذ شده بود، مرحوم آقاى آخوند فرمودند مسئله «دور» پيش مى‌آيد درحالى‌كه خوب بود بگويند «خلف» پيش مى‌آيد نه دور. امّا بيان خلف:

مثال ما اين بود: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة- كأنّ شارع چنين مى‌گويد كه من حكمى دارم امّا اگر قطع به اين حكم پيدا كنى، اين حكم ثابت مى‌شود يعنى او فرض كرده كه قبل از قطع، حكمى ثابت است درحالى‌كه اگر قطع در موضوع مدخليّت داشته باشد معنايش اين است كه قبل از تحقّق قطع، حكمى ثابت نيست پس در اين صورت بهتر است بگوييم «خلف» پيش مى‌آيد نه «دور»، ولى مرحوم آقاى آخوند در هر دو صورت فرمودند مستلزم دور است.

[۱]- آيا شارع مى‌تواند قطع به حكمى را در موضوع مثل آن حكم اخذ نمايد؟

مثلا بگويد اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة بوجوب آخر در اين مورد دو نوع وجوب در كار است:

۱- وجوبى كه متعلّق قطع است ۲- وجوبى كه بعد از قطع تحقّق پيدا مى‌كند- در اين فرض اجتماع مثلين تحقّق پيدا مى‌كند چون از نظر فردى كه قطع بوجوب صلاة جمعه پيدا شده الآن دو وجوب هست پس از نظر قاطع، اجتماع مثلين محقّق شده و حال آنكه اجتماع مثلين ممتنع است.

[۲]- آيا شارع مى‌تواند قطع به حكمى را در موضوع ضدّ آن حكم اخذ نمايد؟

مثلا بگوید اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یحرم علیک صلاهٔ الجمعهٔ. در این صورت از نظر قاطع، نماز جمعه دو حکم متضاد دارد ۱- وجوب، که متعلّق قطع است ۲- حرمت، که متوقّف بر قطع نسبت به نماز جمعه است و اجتماع ضدّین حتّی عند القاطع امر ممتنعی است. خلاصه، قطع موضوعی باید در موضوع حکم دیگری اخذ شود تا اینکه تالی فاسدی نداشته باشد مانند: اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدّق.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۴

نعم یصح أخذ القطع بمرتبهٔ من الحکم فی مرتبهٔ أخری منه أو مثله أو ضده [۱].

و اما الظن بالحکم، فهو و إن کان کالقطع فی عدم جواز أخذه فی موضوع نفس ذاک الحکم المظنون، إلا أنه لما کان معه مرتبهٔ الحکم الظاهری محفوظهٔ، کان جعل حکم آخر فی مورده- مثل الحکم المظنون أو ضده- بمکان من الامکان [۲].

---

(۱) [۱]- ایشان یک مورد را استثنا می‌کنند.

مرحوم آقای آخوند قبلا (در امر اوّل) مراحل چهارگانه حکم را ذکر کرده‌اند:

۱- مرحله اقتضا ۲- مرحله انشا ۳- مرحله فعلیّت ۴- مرحله تنجّز که این مراحل یکی پس از دیگری تحقّق پیدا می‌کند لکن مشروط به یک شرطی هست که مثلا اگر حکم فعلی بخواهد به مرحله تنجّز برسد مشروط بر این است که این حکم فعلی متعلّق قطع شود آن‌وقت همین حکم فعلی منجّز می‌شود یعنی قطع و یقین به مرحله فعلیّت، موضوع برای مرحله تنجّز حکم است.

خلاصه: قطع به مرتبه‌ای از مراتب حکم را می‌توان در مرتبه دیگر همان حکم اخذ کرد اکنون که قطع به مرتبه‌ای از مراتب حکم را توانستیم در مرتبه دیگر همان حکم اخذ کنیم، در مثل یا ضدّ آن حکم را هم ایشان می‌فرمایند مانعی ندارد که اخذ نماییم مثلا بگوییم قطع به حکم انشائی وجوبی نماز جمعه، موضوع واقع شود برای قطع به حرمت فعلیّه نماز جمعه.

ظنّ موضوعی

[۲]- امّا در باب مظنّه مسئله چنین نیست زیرا ظن با قطع یک وجه اشتراک و یک جهت افتراق دارد.

جهت اشتراک: اگر ظنّ به حکمی را در موضوع خود آن حکم اخذ کنند و مثلا بگویند اذا ظننت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک صلاهٔ الجمعهٔ، این ممتنع و مستلزم

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۵

همان دوری است که در باب قطع گفتیم چون ظنّ بوجوب نماز جمعه متوقّف بر وجوب نماز جمعه است و فرض این است که وجوب نماز جمعه هم در موضوعش مظنّه اخذ شده است.

امّا جهت افتراق: در باب قطع گفتیم قطع به یک حکم را نمی‌توانیم در موضوع مثل یا ضدّ آن حکم جعل نماییم.

امّا در باب ظن مانعی ندارد که ظنّ به یک حکم را در موضوع ضد یا مثل آن حکم اخذ کنیم و مثلا بگوییم اذا ظننت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یحرم علیک صلاهٔ الجمعهٔ علّت این مسئله چیست.

علّت، این است که اگر کسی قاطع به حکمی شود شارع دیگر نمی‌تواند یک حکم ظاهری برای او جعل نماید چون حکم ظاهری مربوط به فرد جاهل است ولی شخص قاطع و لو قطعش مخالف واقع باشد جاهل نیست تا اینکه شارع برایش حکم ظاهری جعل نماید بلکه قاطع می‌گوید من واقع را می‌بینم امّا کسی که مظنّه دارد، او واقع برایش منکشف نیست و پرده‌ای از جهل هم در برابر او قرار دارد لذا شارع می‌تواند برای فرد ظانّ به واقع، یک حکم ظاهری جعل کند کما اینکه در بسیاری از موارد این حکم ظاهری جعل شده است.

مثلا اگر شما ظن غیر معتبر بر نجاست یک لباس پیدا کردید با اینکه شما مظنّه دارید و این ظن تا حدّی راهنمای به واقع است لکن چون واقع برای شما درست روشن نیست، شارع یک حکم ظاهری به نام طهارت نسبت به آن لباس جعل کرده است و هیچ مانعی در کار نیست که شارع بگوید اذا ظننت بالنجاسهٔ یکون الشّیء طاهرا- اینجا ظنّ به نجاست در موضوع ضدّ نجاست (طهارت) اخذ شده است و مستلزم هیچ تالی فاسد نیست در مسئله وجوب نماز جمعه هم همین‌طور است شارع می‌تواند بگوید اذا ظننت بالوجوب یحرم علیک صلاهٔ الجمعهٔ- یعنی اگر شما ظنّ به وجوب نماز جمعه پیدا کردید،

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۶

إن قلت: إن کان الحکم المتعلق به الظن فعلیا أیضا، بأن یکون الظن متعلقا بالحکم الفعلی، لا یمکن أخذه فی موضوع حکم فعلی آخر مثله أو ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدین أو المثلین، و إنما یصح أخذه فی موضوع حکم آخر، کما فی القطع، طابق النعل بالنعل [۱].

به جای اینکه آن وجوب ثابت باشد حرمت نماز جمعه برای شما ثابت می‌شود.

خلاصه: در باب ظن چون مرتبه حکم ظاهری محفوظ است می‌توان ظنّ به یک حکم را در موضوع ضد یا مثل آن اخذ نمود.

[۱]- اشکال: با تمام این مباحث نمی‌توان ظنّ به حکمی را در موضوع ضد یا مثل آن حکم اخذ نمود. چرا شما می‌گویید شارع می‌تواند بگوید اذا ظننت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یحرم علیک صلاهٔ الجمعهٔ.

آیا آن حکم مظنونی که ظن به آن تعلّق پیدا کرده است، یک حکم انشائی است یا یک حکم فعلی؟

مسلّما باید بگوئید یک حکم فعلی است، خوب اینجا هم دو حکم فعلی جمع شده است: ۱- حکم فعلی مظنون وجوب نماز جمعه ۲- حکم فعلی دیگر به نام حرمت نماز جمعه و این اجتماع ضدّین است و چگونه دو حکم فعلی مظنون متخالف می‌توانند اجتماع نمایند.

می‌گویید ما قطع به اجتماع دو حکم که نداریم- جواب می‌دهیم ظنّ به اجتماع دو حکم فعلی هم باطل است. آیا شما می‌توانید حتّی احتمال اجتماع نقیضین را بدهید؟ نه، قطع، ظن و احتمال به اجتماع نقیضین هم امکان ندارد لذا باید بگویید ظن هم مانند قطع است و فقط می‌توان ظنّ به حکمی را در موضوع حکم دیگری اخذ نمود نه در مثل یا ضد یا خود آن حکم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۷

قلت: یمکن أن یکون الحکم فعلیا، بمعنی أنه لو تعلق به القطع- علی ما هو علیه من الحال- لتنجز و استحق علی مخالفته العقوبهٔ، و مع ذلک لا یجب علی الحاکم رفع عذر المکلّف، برفع جهله لو أمکن، أو بجعل لزوم الاحتیاط علیه فیما أمکن، بل یجوز جعل أصل أو أمارهٔ مؤدیهٔ إلیه تارهٔ، و إلی ضده أخری، و لا یکاد یمکن من القطع به جعل حکم آخر مثله أو ضده، کما لا یخفی، فافهم [۱].

---

(۱) [۱]- جواب: ایشان می‌فرمایند، اشکال شما، ایراد به اجتماع حکم ظاهری و واقعی است که چگونه با وجود ظنّ به نجاست شارع حکم به طهارت لباس می‌کند- ما در آینده مفصلا جواب این اشکال را بیان می‌کنیم لکن اکنون یک فرق بین قطع و ظن را توضیح می‌دهیم.

اقسام فعلیّت

ما در باب فعلیّت احکام، دو نوع فعلیّت داریم: ۱- فعلیّت تعلیقیّه، ۲- فعلیّت حتمیّه.

۱- در فعلیّت تعلیقیّه، یک حکم، فعلی می‌باشد امّا به این صورت که هدف شارع این است که اگر شما از باب اتّفاق و ضمن

تحقیق و مطالعه، علم به آن حکم فعلی پیدا کردید، آن فعلیّت تنجّز پیدا می‌کند و لازم نیست شما بروید نسبت به این حکم فعلی تحقیق و تحصیل علم نمائید یعنی این حکم با فرض مشروعیّتش آن‌قدر اهمیّت ندارد که انسان برود نسبت به آن تحقیق کند و با آن موافقت نماید و بر شارع هم لازم نیست که راه علم را برای مکلّف باز نماید و همچنین لازم نیست در مواردی که می‌تواند احتیاط را جعل نماید، امر به احتیاط بکند (در دوران بین المحذورین، جعل احتیاط ممکن نیست امّا در سایر موارد می‌توان احتیاط را جعل نمود) و بلکه در این موارد می‌تواند اماره یا اصلی را به‌عنوان حکم ظاهری درست کند خواه مخالف با واقع باشد یا موافق با واقع- و می‌تواند بگوید اگر ظنّ به این حکم فعلی تعلیقی پیدا کردی مثل یا ضدّ آن ثابت می‌شود.

۲- فعلیّت حتمیّه: فعلیّت حتمیّه یعنی این حکم باید در خارج موافقت شود و هیچ راهی برای فرار از موافقت با آن در کار نیست.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۹۸

إن قلت: کیف یمکن ذلک؟ و هل هو إلا أنه یکون مستلزما لاجتماع المثلین أو الضدین؟ [۱].

قلت: لا بأس باجتماع الحکم الواقعی الفعلی بذاک المعنی- أی لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز- مع حکم آخر فعلی فی مورده بمقتضی الأصل أو الأمارة، أو دلیل أخذ فی موضوعه الظن بالحکم بالخصوص، علی ما سیأتی من التحقیق فی التوفیق بین الحکم الظاهری و الواقعی [۲].

در فعلیّت تعلیقیّه، معلّق علیه چیست؟ معلّق علیه آن قطع است یعنی اگر قطع پیدا کنی آن فعلیّت تعلیقیّه، حتمیّت پیدا می‌کند امّا اگر به جای قطع مظنّه پیدا شد آن فعلیّت به حتمیّت نمی‌رسد. اینجاست که بین قطع و ظن فرقی روشن می‌شود- شارع با قطع به این حکم فعلی نمی‌تواند یک حکم دیگری بیاورد زیرا تا قطع به این حکم فعلی تعلیقی پیدا شد معلّق علیه آن حاصل و فعلیّت تعلیقیّه به صورت حتمیّت در می‌آید، ولی اگر شما به جای قطع، ظنّ به این حکم فعلی تعلیقی پیدا کردید، دیگر ظنّ به حکم فعلی تعلیقی معلّق علیه خود را حاصل نمی‌کند لذا این حکم در تعلیق خود باقی می‌ماند و اصلا مانعی ندارد که شارع، حکم دیگری (چه مخالف با واقع و چه موافق با واقع) به صورت حکم ظاهری، یا به این صورت که ما ظنّ به آن حکم فعلی تعلیقی را در موضوع حکم واقعی دیگر اخذ کنیم، برای ما بیان نماید.

پس بین قطع و ظن در این جهت فرقی روشن شد.

[۱]- اشکال: بالأخره می‌گوئیم ما قبول نداریم، جائی که شارع حکمی برخلاف واقع یا مماثل واقع جعل کرد باز مسئله اجتماع مثلین یا ضدّین پیش می‌آید.

[۲]- جواب: مانعی از اجتماع حکم فعلی تعلیقی (که معلّق علیه آن حاصل نشده به‌نحوی که اگر از باب اتّفاق به آن قطع پیدا شد تنجّز پیدا می‌کند) با حکم دیگر فعلی در مورد همان حکم فعلی تعلیقی نیست ۴۶] (خواه آن حکم دیگر به مقتضای اصل عملی یا

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۹۹

الأمر الخامس: هل تنجز التکلیف بالقطع- کما یقتضی موافقته عملا- یقتضی موافقته التزاما، و التسلیم له اعتقادا و انقیادا؟ کما هو اللازم فی الأصول الدینیة و الأمور الاعتقادیة، بحیث کان له امتثالان و طاعتان، إحداهما بحسب القلب و الجنان، و الأخری بحسب العمل بالأرکان، فیستحق العقوبة علی عدم الموافقة التزاما و لو مع الموافقة عملا، أو لا یقتضی؟ فلا یستحق العقوبة علیه، بل إنّما یستحقها علی المخالفة العملیة [۱].

اماره باشد یا بصورتی که اکنون روی آن بحث کردیم) لکن ملاک اجتماع، همان ملاکی است که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی می گوییم.

پس مـانعی نـدارد شارع بگویـد: اگر ظنّ بوجوب فعلی تعلیقی نماز جمعه پیـدا کردیـد، نماز جمعه وجوب فعلی حتمی پیـدا می‌کند (لکن بوجوب دیگری).

امر پنجم موافقت التزامیّه

اشاره

[۱]- قبلاـ گفتیم تکالیف، مراحلی دارنـد وقتی سه مرحله اقتضا، انشا و فعلیّت را طی کرد به مرحله تنجّز می‌رسـد که در مرحله تنجّز اسـتحقاق مثوبت و عقـوبت بر موافقت تکلیف مـترتّب می‌گردد- اکنون آیـا هر تکلیف دو نوع مخـالفت، و در نـتیجه دو اسـتحقاق عقـوبت دارد و در مقابـل هر تکلیـف دو نـوع مـوافقت دارد و دو اسـتحقاق مثوبت برآن مـترتب می‌شود؟ نوع اوّل و نوع دوّم کـدام است؟

نوع اوّل همان مخالفت و موافقت از جهت عمل است که اگر عملا تکلیف مخالفت شود، مثلا شـرب خمر تحقّق پیدا کند می‌گویند مخالفت عملیّه تحقق پیدا کرد و اگر فرضا نماز ظهر اتیان شود می‌گویند موافقت عملیّه تحقّق پیدا کرد.

نوع دوّم که محـل بحث مـا است آیـا موافقت و مخالفت التزامیّه‌ای هم داریم مقصود از موافقت التزامیّه این است که انسان نه تنها از ترس عقاب عملا دستورات مولا را موافقت می‌کند بلکه از نظر اعتقاد و قلب در برابر تکلیف شارع منقاد باشد کما اینکه در

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۰۰

الحق هو الثانی، لشـهادهٔ الوجدان الحاکم فی باب الإطاعهٔ و العصیان بذلک، و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سیده إلا المثوبهٔ دون العقوبهٔ، و لو لم یکن متسلما و ملتزما به و معتقدا و منقادا له [۱].

اصول عقاید اعتقاد قلبی لازم است.

این مسـئله (موافقت التزامیّه) یک مسـئله عقلی است البتّه مختصّ به محدوده شـرع نیست بلکه نسـبت به اوامر موالی عرفیّه هم جاری است.

اگر مولی دسـتوری به عبد داد آیا عبد دو وظیفه دارد: ۱- موافقت عملیّه ۲- موافقت قلبیّه؟ یعنی هم در خارج بایـد اطاعت کند هم در قلب باید نسـبت به دسـتور مولا ملتزم و خاضع باشد در نتیجه مستحق دو مثوبت می‌شود یا اینکه نه، فقط وظیفه‌اش موافقت عملیّه است و در نتیجه عبد استحقاق یک مثوبت دارد.

تـذکّر- در امور شـرعیّه گاهی عدم اعتقاد موجب خلل‌هائی می‌شود مثلا گاهی عدم اعتقاد رجوع به عدم علم و عدم اطّلاع خداوند تبارک و تعالی نسبت به مصالح و مفاسد می‌کند- بحث ما در این فرض نیست بلکه ما یک مسئله کلّی عقلائی را بحث می‌کنیم که در تمام احکام و اوامر (چه در محیط شرع و چه در موالی عرفیّه) جاری است.

عدم وجوب موافقت التزامیّه

[۱]- حق اینست که دلیلی بر لزوم موافقت التزامیّه نیست چون حـاکم در بـاب اطـاعت و عصـیان، عقـل است و عقـل ملاک و میزان ثواب و عقاب در احکام را فقط موافقت عملیّه و مخالفت عملیه می‌داند یعنی اگر کسی دستور مولا را انجام داد مستحق یک مثوبت است بدون اینکه بگویند آیا او موافقت التزامیّه هم داشت یا نه همین‌طور در باب مخالفت عملیّه.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۰۱

و إن کـان ذلک یوجب تنقیصه و انحطاط درجته لـدی سیده، لعـدم اتصافه بما یلیق أن یتصف العبـد به من الاعتقاد بأحکام مولاه و الانقیاد لها، و هذا غیر استحقاق العقوبهٔ علی مخالفته لأمره أو نهیه التزاما مع موافقته عملا، کما لا یخفی [۱].

ثم لاـ یـذهب علیـک، انه علی تقـدیر لزوم الموافقـهٔ الالتزامیـهٔ، لو کـان المکلّف متمکنـا منها لوجب، و لو فیما لا یجب علیه الموافقهٔ القطعیـهٔ عملاـ و لاـ یحرم المخالفـهٔ القطعیـهٔ علیه کـذلک أیضا لامتناعهما، کما إذا علم إجمالا بوجوب شـیء أو حرمته، للتمکن من الالتزام بما هو الثابت واقعا، و الانقیاد له و الاعتقاد به بما هو الواقع و الثابت، و إن لم یعلم أنه الوجوب أو الحرمهٔ [۲].

---

(۱) [۱]- بله لاـزمه مقـام عبودیّت عبـد در برابر مولاـ اینست که او در برابر مولا خاضع و معتقـد به دسـتورات او باشـد (البته موافقت عملیّه هم بایـد بکنـد.) به‌طـوری که اگر در بـاطن خـاضع نشـد مرتبه عبـودیّت او نقصـان و انحطـاط پیـدا می کنـد ولی این ربطی به استحقاق عقوبت ندارد.

خلاصه: موافقتی به نام موافقت التزامیّه یا اعتقادیّه در برابر موافقت عملیّه نداریم.

بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه نیست

[۲]- اگر مـوافقت الـتزامیّه واجب باشـد، آیـا بین مـوافقت الـتزامیّه و مـوافقت عملیّه ارتبـاط و ملاـزمه‌ای در کـار هست یعنی هرکجا مـوافقت عملیّه لاـزم بـود مـوافقت الـتزامیّه هم لاـزم است یـا اینکه نه، این دو ربطی به یکـدیگر ندارنـد؟ ثمره این بحث کجـا ظـاهر می‌شود؟

ثمره در مسئله دوران بین المحذورین ظاهر می‌شود.

دوران بین المحـذورین جایی است که انسان علم اجمالی دارد، مثلا می‌داند حکم واقعی نماز جمعه، وجوب یا حرمت است، در این مورد با اینکه مسئله علم اجمالی مطرح است ولی راهی برای موافقت عملیّه قطعیّه و مخالفت عملیّه قطعیّه وجود ندارد، زیرا اگر

و إن أبیت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما کانت موافقته القطعیـهٔ الالتزامیـهٔ حینئذ ممکنهٔ، و لما وجب علیه الالتزام بواحد قطعا، فإن محـذور الالتزام بضـد التکلیف عقلا لیس بأقل من محـذور عـدم الالتزام به بداهـهٔ، مع ضـرورهٔ أن التکلیف لو قیل باقتضائه للالتزام لم یکد یقتضی إلا الالتزام بنفسه عینا، لا الالتزام به أو بضده تخییرا [۱].

انسـان نمـاز جمعه را به‌جـا آورد احتمـال حرمتش را هم می‌دهـد و اگر ترک نمایـد بـاز هم احتمـال وجوبش را می‌دهـد و از طرفی امکان ندارد که انسان نماز جمعه را هم ترک کند و هم اتیان نماید لذا تنها موردی که موافقت قطعی عملی و مخالفت قطعی عملی ممکن نمی‌باشد در همین مسـئله دوران بین المحذورین است که عقل در این مورد حکم به تخییر می کند یعنی شـما مخیّر بین ترک و فعل هستید و هیچ‌کدام از این دو رجحان بر دیگری ندارد.

اگر ما در تمام تکالیف قائل به لزوم موافقت التزامیّه شدیم، در این صورت مسئله چگونه است؟

مسـئله موافقت التزامیّه به این صورت است که: شـما کاری به موافقت عملیّه نداشـته باشـید و بگـویید من نسـبت به آنچه که در واقع برای نمـاز جمعه ثـابت است معتقـد و ملتزم هسـتم- پس با اینکه موافقت عملیه ممکن نبود، موافقت التزامیه به این نحو درست شـد، پس معلوم شـد بین موافقت الـتزامیّه و موافقت عملیّه ملاـزمه‌ای نیست و اگر مـا دو نوع موافقت (عملی و قلبی) داشـته باشـیم برنـامه هرکدام مستقل است.

گاهی موافقت التزامیّه ممکن نیست

[۱]- قـائلی اشـکال می‌کنـد که ملـتزم شـدن به یـک حکم اجمـالی مردّد بین وجوب و حرمت به درد نمی‌خورد بلکه معنی موافقت التزامیّه این است که انسان ملتزم به حکم

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۰۳

خاصّی بشود نه اینکه ملـتزم به مـا هو فی الواقع بشود. اگر از او سؤال کنیم شـما به چه چیز ملـتزم شـده‌ای، می‌گویـد: نمی‌دانم، هم احتمال وجوب می‌دهم و هم احتمال حرمت، این نحو التزام فائده‌ای ندارد.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اگر کسی در مسئله موافقت التزامیّه این‌قدر پافشاری نماید می‌گوییم روی این مبنا موافقت التزامیّه را اینجا بایـد کنار گذاشت چون نمی‌توانیم به حکم خاص ملتزم شویم. چه مانعی دارد که اصالهٔ التّخییری که در مقام عمل جریان پیدا کرد و انسـان را مخیّر بین فعـل و ترک نمود همان اصالـهٔ التخییر در موافقت التزامیّه هم جاری شود، یعنی عقل می‌گویـد شـما مخیّر هستید که حتما به یک حکم ملتزم شوید.

اگر مائل هستیـد آن حکم وجوبی را اختیار کنیـد و حتما به وجوب ملتزم شویـد و اگر مائل نیستید، حکم حرمت را انتخاب نمایید و حتما ملتزم به حرمت بشوید.

خلاصه اصالهٔ التّخییر هم در مسئله عمل و هم در مسئله التزام راه پیدا می‌کند.

از کلام ایشان استفاده می‌شود که بخاطر دو نکته نمی‌توان اصالهٔ التخییر را در مسئله عمل و التزام جاری نمود.

۱- شـما برای رعـایت اهمیّت تکلیف مولاـ مسـئله موافقت التزامیّه را مطرح کردیـد، اکنون از شـما سؤال می‌کنیم، اگر انسـان اصـلا نسبت به تکلیف مولا ملتزم نشود محـذورش کمتر است یا اینکه به ضـدّ تکلیف مولا ملتزم شود؟ واضح است که اگر انسان به ضـدّ تکلیف مولا ملتزم شود محذور بیشتری دارد و اگر اصلا به تکلیف مولا ملتزم نگردد محذورش کمتر است.

در دوران بین المحذورین اگر اصلا ملتزم به تکلیف مولا نشویم، فقط

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۰۴

محذورش این است که به تکلیف مولا التزام قلبی پیدا نکرده‌ایم و مرتکب کار دیگری نشده‌ایم.

امّا اگر اصالـهٔ التخییر را بگیریم، لازمه اصالهٔ التخییر، این است که گاهی آن حکمی را که ما اختیار می‌کنیم ضدّ تکلیف مولا اسـت در نتیجه به ضدّ تکلیف مولا ملتزم شده‌ایم آیا ملتزم شدن به ضدّ تکلیف مولا محذورش بیشتر است یا ملتزم نشدن به تکلیف مولی؟ مسـلما به ضـدّ تکلیف مولاـ ملتزم شـدن محـذور بیشتری دارد لـذا مـا در دوران بین المحـذورین عـدم التزام نسبت به حکم مولا را انتخاب می‌نماییم که محذور کمتری دارد.

۲- مسئله موافقت التزامیّه از شئون تکلیف است و انسان را وادار به موافقت التزامیّه می‌نماید.

به کدام موافقت التزامیّه وادار می‌کند؟ مسلّم است که انسان را وادار به موافقت التزامیّه نسبت به خود آن تکلیف می‌کند.

آیا تکلیفی را سراغ دارید که از حدّ خودش بیرون برود و بگوید:

شما مخیّر هستی بین اینکه به من ملتزم بشوید یا به ضدّ من التزام پیدا نمایید؟- در هیچ دلیلی چنین اقتضایی تصوّر نمی‌شود- تکلیف همیشه عملا و التزاما به خودش دعوت می‌کند لذا می‌گوییم اصالهٔ التخییر مربوط به مقام عمل و موافقت عملیّه است و برای موافقت التزامیّه نمی‌باشد.

خلاـصه: در ما نحن فیه ما بایـد بگوییم به «ما هو فی الواقع ثابت» ملتزم می‌شویم- به نحو اجمال- و چنانچه بگوییـد التزام اجمالی به درد نمی‌خورد، دیگر راهی وجود ندارد جز اینکه موافقت التزامیّه را اصلا کنار بگذاریم.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۰۵

و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية فى أطراف العلم لو كانت جارية، مع قطع النظر عنه، كما لا يدفع بها[۴۷] محذور عدم الالتزام به. بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه ح ۴۸] ايضا[۴۹] الا على وجه دائر لأن جريانها موقوف على عدم محذور فى عدم الالتزام اللازم من جريانها و هو موقوف على جريانها بحسب الفرض.

اللهم إلا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص فى الإقدام و الاقتحام فى الأطراف، و معه لا محذور فيه؛ بل و لا فى الالتزام بحكم آخر.

إلا أن الشأن حينئذ فى جواز جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، مع عدم ترتب أثر عملى عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية، مضافا إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه، للزوم التناقض فى مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى اللّه مقامه، و إن كان محل تأمل و نظر، فتدبر جيّدا [۱].

آیا مسئله موافقت التزامیّه می‌تواند مانع اجرای اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی بشود؟

[۱]- توضیح عبارت متن را به ترتیبی که مرحوم آقای آخوند بیان کرده‌اند ذکر نمی‌کنیم تا بتوانیم مطلب را بهتر بیان نماییم.

آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شوند؟

مثلا کسی که علم اجمالی دارد نماز جمعه یا واجب است و یا حرام آیا می‌تواند یک اصالهٔ البراءهٔ نسبت بوجوب جاری کند و یک اصالهٔ البراءهٔ نسبت به حرمت اجرا

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۰۶

نماید با وجود اینکه علم اجمالی دارد یکی از این دو حکم ثابت است و همچنین آیا می‌تواند دو استصحاب جاری نماید؟

الف: استصحاب عدم وجوب ب- استصحاب عدم حرمت (اجرای دو اصل حکمی در اطراف علم اجمالی).

مثال دیگر: دو ظرف سرکه در خارج وجود دارد که یکی از این دو ظرف تبدیل به خمر شده است ولی ما بعینه نمی‌دانیم کدام ظرف است، آیا در این صورت می‌توانیم یک استصحاب بقاء خلیّت در این ظرف مردّد جاری بکنیم و یک استصحاب بقاء خلیّت در ظرف دیگر یا نه (اجرای دو اصل موضوعی در اطراف علم اجمالی).

کلام شیخ اعظم قدّس سرّه

اشاره

مرحوم شیخ انصاری فرموده‌اند[۵۰] با وجود علم اجمالی نمی‌توان اصول عملیّه را اجرا نمود زیرا مستلزم تناقض در ادله اصول عملیّه می‌شود.

مثال: علم اجمالی دارید که یا عبای شما نجس شده است یا اینکه قبای شما نجس است حال آیا می‌توانید بگویید عبا به تنهایی مشکوک الطهارهٔ است لذا قاعده طهارت- کل شیء طاهر حتّی تعلم انّه قذر[۵۱]- در آن جاری می‌کنیم و همچنین قبا به تنهائی مشکوک الطّهاره است قاعده طهارت در آن جاری می‌کنیم؟ ما در این مسئله سه مبنا ذکر می‌کنیم:

مبنای اوّل

مرحوم شیخ می‌فرمایند اگر دو قاعده طهارت نسبت به قبا و عبا جاری نمایید

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۰۷

و حکم به طهارت آن دو را ثابت کنید، در این صورت اشکالی پیش می‌آید که:

در این دلیل (کلّ شیء طاهر حتّی تعلم انه قذر) غایتی ذکر شده است و آن عبارت است از: حتّی تعلم انّه قذر- و شما به نحو اجمال علم و یقین دارید که یکی از این دو نجس است و اگر بخواهید قاعده طهارت را هم در عبا و هم در قبا جاری کنید با این غایت چه می‌کنید، شما که علم به نجاست یکی از این دو دارید نتیجه، این می‌شود که طبق صدر قاعده طهارت، عبا و قبا هر دو طاهر هستند امّا ذیل این دلیل (غایت) می‌گوید حتما یکی از این دو نجس است چون علم اجمالی به نجاست احدهما ثابت است: خلاصه: صدر دلیل، دالّ بر طهارت عبا و قبا می‌باشد و ذیل آن دلالت می‌کند یکی از آن دو نجس است.

پس بین صدر و ذیل این دلیل تناقض هست- راه حلّ تناقض چیست؟ مرحوم شیخ می‌فرمایند راه حل این است که از اوّل بگوییم در اطراف علم اجمالی قاعده طهارت جاری نمی‌شود و محلّ جریان آن شک بدوی است که مسأله علم اجمالی در میان نمی‌باشد.

خلاصه: به نظر مرحوم شیخ در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری نمی‌شود چون مستلزم تناقض در ادله اصول است.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بیان مرحوم شیخ، محلّ نظر است لکن وجه نظر را بیان نمی‌کنند ولی ممکن است وجه تأمّل چنین باشد:

اگر قاعده طهارت را نسبت به عبا و قبا جاری و حکم به طهارت آن دو نمودیم در این صورت غایت را به نحو دیگری معنا می‌کنیم و می‌گوییم حتّی تعلم انه قذر- یعنی حتّی تعلم تفصیلا انه قذر- که اگر چنین معنا کردیم علمی که در غایت اخذ شده است علم اجمالی نیست بلکه علم تفصیلی است لذا دیگر تناقضی در این دلیل پیش نمی‌آید چون قاعده طهارت را نسبت به عبا و قبا اجرا کردیم و گفتیم هر دو طاهر هستند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۰۸

امّا غایت، مختصّ به علم تفصیلی است و ما اینجا نسبت به عبا یا قبا علم تفصیلی در مورد نجاست آنها نداریم بلکه علم اجمالی داریم.

مبنای دوّم

در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری نمی‌شود لکن دلیل این مبنا با دلیل مرحوم شیخ فرق دارد زیرا اصول عملیّه، قواعدی هستند که شارع آنها را جعل کرده است که آثاری بر آنها مترتّب شود چنانچه در موردی اثری بر آنها مترتّب نشود اصلا این اصول جاری نمی‌شوند که این بیان در مسئله دوران بین المحذورین خیلی روشن است.

مثلا در دوران بین المحذورین که شما علم اجمالی دارید نماز جمعه یا واجب و یا حرام است چنانچه بخواهید اصالهٔ عدم وجوب نماز جمعه و اصالهٔ عدم حرمت نماز جمعه را اجرا کنید نتیجه‌اش اینست که شما مخیّر هستید.

قبل از جریان این دو اصل هم مخیّر بودید بنابراین، فایده‌ای بر این کار مترتّب نگشت لذا می‌گوئیم چون بر جریان اصول عملیّه اثری مترتّب نمی‌شود اصلا این اصول جاری نمی‌شوند امّا علّت عدم جریان اصول عملیّه در غیر از موارد دوران امر بین محذورین

اینست که چنانچه این اصول جاری شوند با معارضه تساقط می‌کنند.

شما که مثلا علم اجمالی دارید یا قبا نجس است یا عبا، چگونه می‌توانید دو اصالهٔ الطهارهٔ را در عبا و قبا جاری نمایید (صرف نظر از مسئله تناقض در ادله اصول عملیّه).

اگر بخواهید اصالهٔ الطّهارهٔ را در عبا و در قبا جاری کنید و بگویید هر دو طاهر هستند با وجود علم اجمالی به نجاست احدهما چه می‌کنید؟ راهی ندارید که بگویید هر دو طاهر هستند چون علم، مقدّم بر اصل عملی می‌باشد.

اگر بخواهید اصل عملی را در احدهما جاری کنید این هم ترجیح بلا مرجح است

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۰۹

لذا باید بگویید در اطراف علم اجمالی اصلا اصول عملیّه جاری نمی‌شود.

مبنای سوّم

در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شوند مثلا در مورد علم اجمالی به نجاست عبا و قبا چنین عمل می‌کنیم که:

ابتدا به عبا اشاره می‌کنیم و می‌گوییم: «هذا مشکوک الطّهارهٔ» و اصالهٔ الطّهارهٔ را جاری می‌کنیم و می‌گوییم پاک است بعد به قبا اشاره می‌کنیم و می‌گوییم این مشکوک الطهاره است لذا قاعده طهارت را در مورد آن جاری می‌کنیم. فعلا کاری به صحّت و سقم این مبانی نداریم ولی:

۱- در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری نمی‌شود و دو دلیل برای آن ذکر شد.

۲- در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شود یک راه برای آن ذکر شد.

این مباحث چه ربطی با بحث ما داشت؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اگر شما با قطع نظر از مسئله موافقت التزامیّه (چه موافقت التزامیّه مطرح باشد چه نباشد) در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه را جاری ندانید ما با شما بحثی نداریم کما اینکه مرحوم شیخ و آن قائل دیگر می‌گفتند اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود امّا اگر کسی بگوید در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شود مثلا بگوید در مورد نماز جمعه مردّد بین وجوب و حرمت یک استصحاب عدم وجوب و یک استصحاب عدم حرمت جاری می‌شود و از نظر حکم نماز جمعه قائل به تخییر می‌شویم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۰

اینجا ما بحث می‌کنیم آیا موافقت التزامیّه می‌تواند مانع از جریان اصول عملیّه بشود؟ بگوییم اکنون که موافقت التزامیه بر شما واجب شد دیگر حق ندارید استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت جاری کنید. یا اینکه بگویید موافقت التزامیّه مانعی ایجاد نمی‌کند که ما اصول عملیّه را در اطراف علم اجمالی جاری کنیم.

در موافقت التزامیّه شما ملتزم شدید که من قلبا نسبت به حکم نماز جمعه معتقد و متسلم هستم به آنچه در واقع برای نماز جمعه از نظر حکم ثابت است.

یعنی با اینکه دو اصل عملی در ظاهر جریان پیدا کرد، این نفی وجوب و نفی حرمت به حسب ظاهر نمی‌تواند سدّ راه موافقت التزامیّه‌ای بشود که مربوط به واقع است.

خلاصه: موافقت التزامیّه نمی‌تواند مانع اجرای اصول در اطراف علم اجمالی شود.

آیا اجرای اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیّه شود؟

موافقت التزامیّه، مانع جریان اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی نشد امّا آیا اجرای اصول عملیّه می‌تواند مانع موافقت التزامیّه بشود و گفته شود حال که اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی جاری شد، مثلا استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت نسبت به نماز جمعه جاری گشت دیگر چه لزومی دارد ما ملتزم به «ما هو فی الواقع ثابت» بشویم بلکه التزام به خلاف واقع هم مانعی ندارد.

محذور ما در صورتی بود که اصول عملیّه جاری نشود امّا اکنون که اصول عملیّه جاری شد شما دیگر از گرفتاری موافقت التزامیّه نجات پیدا می‌کنید.

مرحوم آقای آخوند: این مستلزم دور است- چون اصول عملیّه اگر بخواهند جریان پیدا کنند از شرایط و خصوصیاتش این است که ضربه‌ای به موافقت التزامیّه وارد

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۱۱

نکنند درحالی‌که شما می‌خواهید بگویید ما از راه اصل عملی می‌خواهیم بساط موافقت التزامیّه را برچینیم ولی این مستلزم دور است- پس اگر اصول عملیّه بخواهد موافقت التزامیّه را از میان بردارد اصلا اصول عملیّه جاری نمی‌شود.

(مسئله موافقت التزامیّه روی این مبنا یک مسئله عقلی لازم و مسلّم است آن‌هم نسبت به تکلیف واقعی).

اللّهم الّا ان یقال که مسئله موافقت التزامیّه آن‌قدر مسئله مهم و دقیقی نیست. تا زمانی موافقت التزامیّه نسبت به تکلیف واقعی لازم است که خود شارع در مرحله ظاهر اذن در مخالفت واقع نداده باشد امّا اگر به واسطه اصول عملیّه، شارع به حسب ظاهر اذن در مخالفت واقع بدهد دیگر موافقت التزامیّه نسبت به واقع از بین می‌رود و موافقت التزامیّه که از موافقت عملیّه مهم‌تر نیست.

اگر شارع گفت اجرای اصل عملی مانعی ندارد معنایش این است که مخالفت واقع مانعی ندارد (مگر همیشه با اجرای اصول عملیّه انسان به واقع دست پیدا می‌کند؟ نه) اگر مخالفت واقع به حسب عمل مانعی پیدا نکرد به حسب التزام هم مخالفتش مانعی ندارد.

پس در اطراف علم اجمالی اگر اصول عملیّه فی نفسه جاری باشد می‌توانیم بساط موافقت التزامیّه را برچینیم و بگوییم خود شارع گفته است نماز جمعه نه واجب است و نه حرام می‌باشد پس من به چه چیز ملتزم شوم و چه لزومی دارد ملتزم «بما هو فی الواقع ثابت» بشوم.

تذکّر: بعضی می‌گویند این عبارت (کما لا یدفع بها محذور عدم الالتزام ... فی الالتزام بحکم آخر) در نسخه اصلی کتاب کفایه بوده و بر روی آن قلم گرفته شده است ولی حقّ مطلب این است که این عبارت باید در کتاب باشد تا عبارت قبل از آن با بعد از آن (الا ان الشأن ح ...) ارتباط داشته باشد- که مرحوم مشکینی در حاشیه، نسبت به قلم خوردن این عبارت اشاره کرده‌اند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۱۲

الأمر السّادس: لا تفاوت فی نظر العقل أصلا فیما یترتب علی القطع من الآثار عقلا، بین أن یکون حاصلا بنحو متعارف، و من سبب ینبغی حصوله منه، أو غیر متعارف لا- ینبغی حصوله منه، کما هو الحال غالبا فی القطّاع، ضرورة أن العقل یری تنجز التکلیف بالقطع الحاصل مما لا ینبغی حصوله، و صحة مؤاخذة قاطعه علی مخالفته، و عدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل کذلک، و عدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه، و عدم حسن الاحتجاج علیه بذلک، و لو مع التفاته إلی کیفیة حصوله. نعم ربّما یتفاوت الحال فی القطع المأخوذ فی الموضوع شرعا، و المتبع فی عمومه و خصوصه دلالة دلیله فی کل مورد، فربما یدل علی اختصاصه بقسم فی مورد، و عدم اختصاصه به فی آخر، علی اختلاف الأدلة و اختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحکام و الموضوعات، و غیرها من الأمارات. و بالجملة القطع فیما کان موضوعا عقلا لا یکاد یتفاوت من حیث القاطع، و لا من حیث المورد، و لا من حیث السبب، لا عقلا- و هو واضح- و لا شرعا، لما عرفت من أنه لا تناله ید الجعل نفیا و لا إثباتا [۱].

امر ششم قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی)

اشاره

[۱]- در این امر فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی بیان می‌شود.
ضمنا ایشان اینجا از قطع طریقی به قطع موضوعی عقلی تعبیر می‌کنند در نتیجه به تمام قطعها می‌توان قطع موضوعی نام نهاد با این تفاوت که قطع طریقی، قطع موضوعی عقلی است و قطعهای موضوعی دیگر، قطع موضوعی شرعی هستند.
چرا به قطع طریقی، قطع موضوعی عقلی هم می‌گویند.
چون بر قطع طریقی آثار و احکامی (منجزیّت- معذّریّت و غیره) مترتّب می‌شود که به‌طور مسلّم عقل حاکم به آن آثار است مثلا صحیح است ما بگوییم القطع منجز پس قطع، موضوع برای منجّزیّت است لذا می‌توانیم بگوییم:
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۳
قطع طریقی، قطعی است که موضوع برای احکام عقلیّه (منجّزیّت و معذّریّت و غیره) است لذا از قطع طریقی به قطع موضوعی عقلی هم می‌توان تعبیر نمود.

فرق دیگر بین قطع طریقی و قطع موضوعی

بین قطع طریقی و قطع موضوعی یک فرق اساسی است که: در قطع طریقی هیچ خصوصیّت و شرطی دخالت ندارد یعنی قطع از هر سببی حاصل شود آثار و احکام آن مترتّب می‌گردد.
زمان حصول قطع، مکان حصول قطع، سبب حصول قطع، شخص قاطع و امثال این‌ها هیچ دخالتی در ترتّب آثار قطع ندارد.
اگر برای شخص خوش‌باور و قطّاع ۵۲]، قطع حاصل شود حجّیّت دارد.
اگر از راه غیر متعارف قطع، حاصل شود حجّیّت دارد.
فرضا اگر کسی در عالم خواب نسبت به حکمی یا موضوعی قطع پیدا کند باز هم قطع او حجّت است.
زیرا بعد از حصول قطع، واقع نزد قطّاع هم کاملا مشخص است.
قاطع اگر با قطع خود مخالفت کند معذور نمی‌باشد و اگر قطعش مخالف واقع باشد مسلّما معذور است- حتّی به قطّاع نمی‌توان گفت تو سریع قطع پیدا می‌کنی لذا قطع تو حجّت نمی‌باشد.
پس در قطع طریقی هیچ خصوصیّت و شرطی مدخلیّت ندارد و قطع طریقی از تمام جهات آزاد است امّا در قطع موضوعی شرعی این آزادی نیست و تابع شارع است
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۴
او می‌تواند قطع خاصّی را در موضوع حکم خودش دخالت دهد. مثال- اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدّق (در این مثال قطع بوجوب نماز جمعه موضوع برای وجوب تصدّق است) شارع همان‌طور که آزاد بود و قطع را در موضوع تصدّق دخالت داد همان‌طور هم می‌تواند بگوید:
اگر قطع بوجوب نماز جمعه از طریق روایات حاصل شد وجوب تصدّق ثابت است امّا اگر قطع بوجوب نماز جمعه از غیر روایات به دست آمد وجوب صدقه ثابت نمی‌باشد (اصل وجوب نماز جمعه یک حالت دارد و آن اینست که: چه از راه روایت و چه از غیر

روایت اگر قطع نسبت بوجوب نماز جمعه حاصل شد نماز جمعه وجوب پیدا می‌کند زیرا قطع نسبت به اصل وجوب نماز جمعه یک قطع طریقی است که گفتیم از هر راهی به دست آید دارای اثر است).

لذا در قطع موضوعی باید دلیل را ملاحظه کرد که آیا از دلیل، مطلق قطع استفاده می‌شود یا قطع خاصّی مورد نظر است.

چنانچه قطع خاصّی لحاظ شده باشد باید دید چه خصوصیّاتی در آن اعتبار شده است آیا از نظر قاطع خصوصیّتی در نظر گرفته شده یا از نظر زمان و مکان قطع خصوصیّتی مورد توجّه است.

خلاصه: قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی) ازهرجهت آزاد است یعنی اگر قاطع فرد معمولی باشد یا قطّاع باشد، این قطع حجّیّت دارد.

اگر مورد قطع، احکام شرعی یا موضوعات احکام شرعی باشد باز هم قطع طریقی حجّت است اگر سبب قطع طریقی مقدّمات عقلیّه باشد یا مقدّمات نقلیّه باشد باز هم تفاوتی نمی‌کند و قطع حجّیّت دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۵

و إن نسب إلی بعض الاخباریین أنه لا اعتبار بما إذا کان بمقدمات عقلیهٔ، إلا أن مراجعهٔ کلماتهم لا تساعد علی هذه النسبهٔ، بل تشهد بکذبها، و أنها إنما تکون إما فی مقام منع الملازمهٔ بین حکم العقل بوجوب شیء و حکم الشرع بوجوبه، کما ینادی به بأعلی صوته ما حکی عن السیّد الصدر[۵۳] فی باب الملازمهٔ، فراجع [۱].

زیرا عقل این قطع را حجّت می‌داند و از نظر شرع هم بین انحاء حصول قطع فرقی نیست چون اصلا شارع قطع طریقی را حجّت قرار نداده است تا اینکه یک زمانی بتواند از قطع نفی حجّیّت بنماید.

پس یکی از فرقهای مهم، بین قطع طریقی و قطع موضوعی اینست که در قطع طریقی محدودیّتی نیست امّا در قطع موضوعی ممکن است محدودیّتی قائل شد.

دو شبهه

[۱]- در قطع طریقی در عین حال که محدودیّتی در کار نیست دو شبهه پیدا شده است:

۱- به جمعی از اخباریین مانند مرحومین سیّد نعمت اللّه جزائری و امین استرآبادی نسبت داده شده است که اگر قطع به حکم شرعی از راه روایات و کلمات معصومین علیهم السّلام حاصل شود حجّت است امّا اگر با استفاده از مقدّمات عقلیّه، قطع به حکم شرعی پیدا شود در عین حال که آن قطع، یک قطع طریقی است امّا هیچ اثری ندارد.

مرحوم آقای آخوند حدود یک صفحه عبارات امین استرآبادی را نقل می‌کنند (و مرحوم شیخ مفصلا[۵۴]) و می‌فرمایند که این نسبت دروغ است چون این‌ها نمی‌گویند

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۶

و إما فی مقام عدم جواز الاعتماد علی المقدّمات العقلیّهٔ، لأنها لا تفید إلا الظن، کما هو صریح الشیخ المحدث الأمین الاسترآبادی رحمه اللّه حیث قال فی جملهٔ ما استدل به فی فوائده ۵۵] علی انحصار مدرک ما لیس من ضروریّات الدین فی السماع عن الصادقین (علیهم السّلام):

الرابع: إن کل مسلک غیر ذلک المسلک- یعنی التمسک بکلامهم (علیهم الصلاهٔ و السلام)- إنما یعتبر من حیث إفادته الظن بحکم اللّه تعالی، و قد أثبتنا سابقا أنه لا اعتماد علی الظن ۵۶] المتعلّق بنفس أحکامه تعالی أو بنفیها و قال فی جملتها أیضا- بعد ذکر ما تفطن بزعمه من الدقیقهٔ- ما هذا لفظه:

(و إذا عرفت ما مهدناه من الدقیقهٔ الشریفهٔ، فنقول: إن تمسکنا بکلامهم علیهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، و إن تمسکنا بغیره لم نعصم عنه، و من المعلوم أن العصمهٔ عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فیه شرعا و عقلا، أ لا ـ تری أن الإمامیهٔ استدلوا علی وجوب العصمهٔ بأنه لو لا العصمهٔ للزم أمره تعالی عباده باتباع الخطأ، و ذلک الأمر

قطع طریقی اگر از راه مقدّمات عقلیّه حاصل شد حجّت نمی‌باشد بلکه این‌ها در دو موضوع بحث کرده‌اند.

الف- بعضی از این‌ها مسئله ملازمه بین حکم عقل و شرع را بحث می‌کنند و می‌گویند ما ملازمه بین حکم عقل و شرع را قبول نداریم (البته مسئله ملازمه بین حکم عقل و شرع سابقا در کتب اصولیّه عنوان شده است ولی اکنون در کتب ما عنوان نگشته است) درحالی‌که بی‌جهت به آنها نسبت داده‌اند که: بین اقسام قطع طریقی فرق گذاشته‌اند که اگر قطع از راه روایات حاصل شود حجّت است و چنانچه از مقدّمات عقلیّه به دست آید حجّت نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۷

محال، لأنه قبیح، و أنت إذا تأملت فی هذا الدلیل علمت أن مقتضاه أنه لا یجوز الاعتماد علی الدلیل الظنی فی أحکامه تعالی ۵۷])، انتهی موضع الحاجهٔ من کلامه.

و ما مهده من الدقیقهٔ هو الذی نقله شیخنا العلامهٔ- أعلی اللّه مقامه- فی الرسالهٔ[۵۸].

و قال فی فهرست فصولها[۵۹] أیضا:

(الأوّل:[۶۰] فی إبطال جواز التمسک بالاستنباطات الظنیّهٔ فی نفس أحکامه تعالی شأنه، و وجوب التوقف عند فقد القطع بحکم اللّه، أو بحکم ورد عنهم علیهم السلام)، انتهی.

و أنت تری أن محل کلامه و مورد نقضه و إبرامه، هو العقلیّ الغیر المفید للقطع، و إنّما همّه إثبات عدم جواز اتباع غیر النقل فیما لا قطع. و کیف کان، فلزوم اتباع القطع مطلقا، و صحهٔ المؤاخذهٔ علی مخالفته عند إصابته، و کذا ترتب سائر آثاره علیه عقلا، مما لا یکاد یخفی علی عاقل فضلا عن فاضل [۱].

---

(۱) [۱]- ب- کلمات عدّه‌ای از این‌ها از جمله محدّث استرآبادی صراحت دارد که:

مقدّمات عقلیّه ارزش و اعتباری ندارد زیرا ما را قاطع به حکم شرعی نمی‌کند بلکه افاده ظن می‌نماید و ظنّ حاصل از مقدّمات عقلیّه دلیلی بر حجّیّتش نیست. بلکه اگر از راه روایت و خبر زراره و حکایت قول معصوم ظنّ به حکمی پیدا شود حجّیّت دارد پس هدف این‌ها اینست که اگر از راه مقدّمات عقلیّه، ظن به حکمی حاصل شد ارزشی ندارد و نمی‌گویند اگر فرضا در موردی از مقدّمات عقلیّه، قطع به حکمی حاصل شد فاقد حجّیّت است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۸

فلا بدّ فیما یوهم خلاف ذلک فی الشریعهٔ من المنع عن حصول العلم التفصیلی بالحکم الفعلی لأجل منع بعض مقدماته الموجبهٔ له، و لو إجمالا، فتدبر جیّدا [۱].

خلاصه در کلمات این‌ها صحبتی از قطع نشده فقط بین ظنّ حاصل از مقدّمات عقلیّه و ظنّ حاصل از روایات معتبره فرقی قائل شده‌اند و امین استرآبادی می‌گوید: مصون بودن از خطا امر مطلوبی است لذا اگر به کلمات ائمّه تمسّک نجوئیم و دنبال مقدّمات عقلیّه برویم ممکن است گرفتار خطا و اشتباه شویم به‌هرحال متابعت قطع امر مسلّمی است خواه قطع از مقدّمات عقلیّه حاصل شود یا از مقدّمات نقلیّه به دست آید.

آیا گاهی می‌توان با علم تفصیلی مخالفت نمود؟

[۱]- ۲- شبهه دیگری که در این باب هست که مرحوم شیخ امثله فراوانی ۶۱] برای آن ذکر کرده‌اند: اینست که ما در احکام شرعی به مواردی برخورد می‌نمائیم که بحسب ظاهر با علم تفصیلی و قطع تفصیلی مخالفت شده است از جمله آن موارد که مرحوم مشکینی هم نقل کرده‌اند:

اگر فردی اقرار کرد که فرضا کتابی که در دستش هست مربوط به زید است اینجا حاکم دستور می‌دهد کتاب را به زید بدهند.

اگر همین مقر ثانیا اقرار کرد که همان کتاب برای عمرو است و من بی‌جهت به نفع زید اقرار کردم اینجا حاکم دستور می‌دهد پول کتاب را از مقر بگیرید و به عمرو بدهید.

تاکنون بر مبنای دو اقرار مختلف، کتاب در اختیار زید و پول آن در دست عمرو است.

اکنون اگر فرد چهارمی کتاب را از زید بخرد و پول کتاب را از طریق عمرو در

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۱۹

اختیار خودش قرار دهد او علم اجمالی پیدا می‌کند که یا کتاب مربوط به زید نیست یا پول کتاب ربطی به عمرو ندارد زیرا یکی از دو اقرار مخالف واقع بوده است پس اجمالا- می‌داند یا کتاب برای خودش نیست یا پول کتاب را مالک نمی‌باشد. حالا اگر آن شخص چهارم با مجموع آن پول و کتاب یک فرش بخرد در این صورت علم تفصیلی پیدا می‌کند که این فرش قطعا برای خودش نیست. زیرا یا کتاب و یا پول کتاب که در برابر خرید این فرش پرداخته شده قطعا یکی از آن دو برای خودش نبوده است.

با این همه فقها (رضوان اللّه علیهم اجمعین) می‌گویند آن شخص چهارم می‌تواند در فرش تصرّف کند و آثار ملکیّت را برآن مترتّب نماید.

چرا در این فرض با علم تفصیلی و قطع طریقی مخالفت شده است. مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند به هیچ وجه نمی‌شود با علم تفصیلی مخالفت کرد زیرا علم تفصیلی همه جا حجیت دارد و در این‌گونه موارد: اگر می‌توانید در بعضی از مقدمات حصول علم تفصیلی خلل و نقصی وارد کنید و بگوئید فلان مقدمه، ممنوع است پس علم تفصیلی حاصل نشده است. و اگر نمی‌توانید نسبت به مقدّمه خاصّی اشکال وارد نمائید، بگوئید اجمالا یکی از مقدّمات حصول علم تفصیلی باطل بوده است زیرا مسئله حجّیّت علم تفصیلی قابل خدشه نمی‌باشد.

امّا در مسئله اقرار: کسی که نسبت به شیء واحد برای دو نفر اقرار می‌کند چه مانعی دارد که همین اقرار سبب شود که واقعا زید مالک کتاب و عمرو هم حقیقة مالک پول بشود چون مقر می‌توانست چنین اقرارهائی نکند. اثر اقرار در شریعت مقدّس اینست که مقر له را مالک می‌کند و اقرار به نفع او واقع می‌شود و لو در مورد یک کتاب کسی به نفع ده نفر اقرار نماید.

اگر این حرف را بزنیم دیگر اصلا قطع تفصیلی پیدا نمی‌شود و این حرف بهتر از اینست که بگوییم مخالفت با قطع تفصیلی جائز است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۲۰

الأمر السابع: إنه قد عرفت کون القطع التفصیلی بالتکلیف الفعلی علة تامة لتنجزه، لا تکاد تناله ید الجعل إثباتا أو نفیا [۱].

فهل القطع الإجمالی کذلک؟ فیه إشکال ۶۲]، لا یبعد ان یقال: إن التکلیف حیث

امر هفتم علم اجمالی

اشاره

[۱]- تاکنون ثابت کرده‌ایم که قطع تفصیلی علّیّت تامّه برای تنجّز تکلیف دارد و قطع تفصیلی یعنی قطعی که متعلّق آن کاملا معلوم و هیچ‌گونه ابهامی در متعلّق قطع نیست. چنانچه قطع تفصیلی به تکلیف فعلی تعلّق پیدا کند، دنبال آن، آثار قطع یعنی منجّزیّت، معذّریّت، استحقاق عقوبت بر مخالفت، استحقاق مثوبت بر موافقت مترتّب می‌شود- البته آثاری که بر قطع مترتّب می‌شود نیازی ندارند که کسی آن آثار و احکام را برای قطع جعل و اثبات و یا نفی نماید بلکه این امور امکان ندارد چون حجّیّت قطع یک امر ذاتی است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۲۱

لم ینکشف به تمام الانکشاف، و کانت مرتبهٔ الحکم الظاهری معه محفوظهٔ، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعا[۶۳] [۱].

آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علّت تامه برای تنجّز تکلیف است؟

[۱]- ایشان می‌فرمایند بعید نیست گفته شود که بین علم تفصیلی و علم اجمالی فرق هست چون در علم تفصیلی، واقع، کاملا برای شخص قاطع منکشف است و او تردیدی نسبت به واقع ندارد مثلا کسی که قاطع نسبت به وجوب صلاهٔ جمعه است می‌گوید من واقع را می‌بینم لذا با وجود قطع تفصیلی موضوع حکم ظاهری (جهل بواقع) باقی نمانده است یا مثلا فرد عالم در شبهات تحریمیّه نمی‌تواند اصل برائت را جاری کند چون با وجود قطع تفصیلی تردیدی برای مکلّف وجود ندارد لذا اصول عملیّه و احکام ظاهریّه در مورد قطع تفصیلی اصلا راه ندارد بنابراین قطع تفصیلی علّت تامّه برای تنجّز تکلیف است. امّا در مورد علم اجمالی: در متعلّق قطع و علم تردید وجود دارد مثلا کسی که نسبت به نماز در روز جمعه قاطع می‌شود که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر- او بنحو اجمال علم دارد و در مورد علم اجمالی موضوع حکم ظاهری محفوظ است یعنی وقتی شما نماز جمعه را به تنهایی ملاحظه می‌کنید آیا حکم نماز جمعه برای شما روشن است- خیر بلکه شما دچار تردید هستید- اینجا چرا مثلا اصالهٔ البراءهٔ نتواند جاری شود.

خلاصه: با وجود علم اجمالی مرتبه و موضوع حکم ظاهری نسبت به حکم نماز جمعه و نماز ظهر محفوظ است- و همین سبب فرق بین علم تفصیلی و علم اجمالی است و مانعی ندارد که شارع در اطراف علم اجمالی بگوید برائت جاری می‌شود و جواز ارتکاب و ترخیص در اقتحام نسبت به مخالفت واقع را بدهد.

کما اینکه در علم اجمالی در یک مورد مسلّما ترخیص در کار است و آن در مورد شبهه غیر محصوره است مثل اینکه انسان علم اجمالی پیدا کند که فرضا پنیر نجس یا حرامی در یکی از مغازه‌های شهر بفروش می‌رسد در این صورت با اینکه علم اجمالی از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۲۲

و محذور مناقضته مع المقطوع إجمالا [انّما هو] محذور مناقضهٔ الحکم الظاهری مع الواقعی فی الشبههٔ الغیر المحصورهٔ، بل الشبههٔ البدویهٔ [۱].

لا- یقال ان التکلیف فیهما لا یکون بفعلی فإنه یقال کیف المقال فی موارد ثبوته فی اطراف غیر محصورهٔ أو فی الشبهات البدویّهٔ مع القطع به أو احتماله أو بدون ذلک [۲].

بین نرفته، در عین حال شارع، ترخیص در مخالفت داده است. در بعضی موارد خود عقل هم اجازه و ترخیص در مخالفت می‌دهد و

آن در صورتی است که احتیاط باعث اختلال نظام شود پس معلوم می‌شود در مورد علم اجمالی مخالفت با واقع مانعی ندارد.

[۱]- در مورد علم اجمالی قطعا تکلیفی در کار هست این جواز مخالفت، با مسئله واقع و حقیقت چگونه جمع می‌شود.

می گوئیم شما در شبهه غیر محصوره که اذن در مخالفت دارید چه می کنید؟ چون قطعا تکلیفی در کار هست و قطع به اجتماع متناقضین و متضادین هست.

یا در شبهه بدویّه که و لو مسئله علم اجمالی مطرح نیست و اصل عملی جاری می‌نمائید چه می کنید؟

چون احتمال وجود تکلیف هست شما چگونه بین ترخیص ظاهری و حکم واقعی (و لو احتمالا) جمع می کنید؟ مثلا وقتی شما شکّ در حلیّت و حرمت شرب تتن می کنید به اصل برائت مراجعه می کنید و با اجرای اصل عملی می گوئید شرب تتن حلال است- اگر بحسب واقع شرب تتن حرام بود اینجا چگونه بین حرمت واقعیّه و حلّیت ظاهریّه جمع می کنید؟

در این موارد مسئله جمع بین حکم واقعی و ظاهری پیش می‌آید که قبلا به آن اشاره کرده‌ایم و در مبحث امارات ظنّیه مفصلا بحث می کنیم.

[۲]- این اشکال و جواب نه تنها معنایش روشن نیست بلکه از نظر سیاق عبارت هم، عبارت مناسبی نیست لذا به احتمال قوی این اشکال و جواب جزء عبارت کتاب نیست و در بعضی از نسخ آن را قلم گرفته‌اند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۲۳

ضرورة عدم تفاوت فی المناقضة بین التکلیف الواقعی و الإذن بالاقتحام فی مخالفته بین الشبهات أصلا، فما به التفصّی عن المحذور، فیهما کان به التفصی عنه فی القطع به فی الأطراف المحصورة أیضا، کما لا یخفی، [و قد أشرنا إلیه سابقا، و یأتی إن شاء اللّه مفصلا] [۱].

و ما اکنون برای سهولت فهم، عبارت بعد از آن را توضیح می‌دهیم سپس برمی گردیم آن اشکال و جواب را توضیح می‌دهیم.

[۱]- این عبارت (ضرورة ...) علّت برای جمله «انّما هو محذور مناقضة الحکم الظاهری ...» می‌باشد.

واضح است که محذور مناقضه بین حکم ظاهری و واقعی در ما نحن فیه (شبهه محصوره) با دو مورد دیگر (شبهه غیر محصوره و شک بدوی) تفاوتی نمی کند یعنی مناقضه در تمام موارد ثابت است فقط ما نحن فیه اسمش شبهه محصوره است ولی آن دو، یکی شبهه غیر محصوره و دیگری شبهه بدویّه نام دارد و این عناوین نمی‌تواند مسئله تناقض بین حکم ظاهری و واقعی را از بین ببرد و لو در مورد شبهه بدویّه‌اش احتمال وجود حکم واقعی هست.

همان راه حلّی را که در شبهه غیر محصوره و شکّ بدوی برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی پیدا کردیم همان راه حلّ را در شبهه محصوره بیان می کنیم که به این راه در امر رابع اشاره کردیم و بعدا هم به‌طور مشروح آن را بیان می کنیم (در مبحث ظن، در جمع بین حکم ظاهری و واقعی).

در مورد علم اجمالی هم مسئله همین‌طور است اگر شما علم اجمالی پیدا کردید که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر، چرا شارع نتواند اجازه ترک هر دو را بدهد، چون نماز جمعه، مشکوک الوجوب است اصل برائت در آن جاری می کنیم و نماز ظهر هم مثلا مشکوک الوجوب است اصل برائت در آن جاری می کنیم- (آیا واقعا علم اجمالی این قدر بی‌اثر است؟ خیر این موضوع را بزودی توضیح و تفصیل می‌دهیم).

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۲۴

اکنون برمی گردیم و آن اشکال و جواب را توضیح می‌دهیم.

لا ـ یقال- ما علم اجمالی (شبهه محصوره) را با دو مورد (شبهه غیر محصوره، شک بدوی) مقایسه کردیم، اکنون مستشکل ایراد

می گیرد که این سنجش درست نیست. چرا؟.

چون در شبهه غیر محصوره علم به تکلیف فعلی متعلّق نشده لذا تکلیف فعلیّت ندارد.

و در شبهه بدوی شک به تکلیف فعلی تعلّق پیدا نکرده است لذا در این دو مورد تکلیف، فعلی نیست ولی در مورد شبهه محصوره (در اطراف علم اجمالی) علم به تکلیف فعلی تعلّق پیدا کرده است و تکلیف فعلیّت پیدا کرده است.

ابتدا این اشکال را توضیح می‌دهیم که چطور در آن دو مورد «تکلیف» فعلی نشده است؟ آیا ما قبلا نگفتیم که در مجاری اصول باید شک به تکلیف فعلی متعلّق شود؟ آیا شک نسبت به حکم انشائی اثر دارد؟.

مگر ما قبلا نگفتیم که علم به حکم انشائی اثر ندارد، تا چه رسد به شک نسبت به حکم غیر فعلی و انشائی.

پس چرا مستشکل می گوید تکلیف در آن دو مورد فعلیّت ندارد.

تمام این مباحث مربوط به جائی است که قطع، ظنّ و شک نسبت به تکلیف فعلی متعلّق شود. کأنّ مرحوم آقای آخوند این اشکال را هم می‌پذیرند.

خلاصه: چگونه این اشکال مستشکل را معنا کنیم؟ راهی نیست جز اینکه مطالبی را از خودمان برای تصحیح و بیان این اشکال باید بگوییم و لو در کتاب صحبتی از آن نشده است تا اینکه اشکال یک صورتی پیدا کند- لذا می گوییم: در آن دو مورد (شبهه غیر محصوره و شک بدوی) تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات ندارد جواب می‌دهیم در آن دو مورد جایی را فرض می کنیم که تکلیف از جمیع جهات فعلی است البته ظاهر عبارت فوق این است که در تمام آن دو مورد تکلیف فعلی است لکن برای اینکه

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۲۵

ما جواب اشکال (لا ـ یقال) را درست کنیم عبارت ایشان را چنین توجیه می کنیم که شبهه غیر محصوره دو نوع است ۱- جائی که تکلیف از جمیع جهات فعلیّت ندارد و آن موردی است که اگر بخواهیم احتیاط را رعایت کنیم باعث اختلال نظام می‌شود که خود عقل اجازه مخالفت می‌دهد.

۲- شبهات غیر محصوره‌ای داریم که اگر بخواهیم احتیاط کنیم مشکلی پیش نمی‌آید و آن تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد و نقصی در آن تکلیف فعلی نمی‌باشد.

اکنون به خود مستشکل می گوئیم که:

در صورتی که تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد این فرض را چگونه حل می کنید. هر جوابی را در این صورت داشتید همان جواب را در صورت علم اجمالی (شبهه محصوره) بگوئید.

البته در شبهه بدویّه هم برای درست کردن عبارت باید دو نوع شبهه بدوی تصوّر کرد.

۱- شبهه بدوی که تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات ندارد و آن در موردی است که هم برائت عقلیّه و هم برائت شرعیّه جاری می‌شود.

۲- شبهات بدویّه‌ای که و لو شک، بدوی است لکن بین عقل و نقل فرق است یعنی عقل حکم به برائت نمی کند و تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد مع ذلک شارع دستور به برائت می‌دهد- شما این مورد را چگونه حل می کنید؟

مثال: در اقل و اکثر ارتباطی (روی مبنای خود مرحوم آقای آخوند) برائت عقلی جاری نمی‌شود امّا برائت شرعیّه جریان پیدا می کند و شارع اجازه مخالفت داده است.

کیف المقال در اطراف شبهه غیر محصوره که قطع به تکلیف فعلی من جمیع الجهات دارید؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۲۶

نعم کان العلم الإجمالی کالتفصیلی فی مجرد الاقتضاء، لا فی العلّیهٔ التامهٔ، فیوجب تنجز التکلیف أیضا لو لم یمنع عنه مانع عقلا، کما

کان فی أطراف کثیرهٔ غیر محصورهٔ، أو شرعا کما فی ما أذن الشارع فی الاقتحام فیها، کما هو ظاهر (کل شیء فیه حلال و حرام، فهو لک حلال، حتّی تعرف الحرام منه بعینه).

و بالجملهٔ: قضیهٔ صحهٔ المؤاخذهٔ علی مخالفته، مع القطع به بین أطراف محصورهٔ و عدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن فی الاقتحام فیها، هو کون القطع الإجمالی

در اطراف شبهه بدوی که احتمال تکلیف فعلی من جمیع الجهات می‌دهید چه می کنید؟

در این موارد از نظر اجتماع متناقضین چه راه حلّی دارید؟

او بدون ذلک، این عبارت را خیلی مشکل است که بتوان بنحو صحیحی معنا کرد اگر بخواهیم این را توضیح دهیم باید چنین معنا کنیم:

باید موردی پیدا کنیم که تکلیف، فعلیّت من جمیع الجهات داشته باشد و در عین حال احتمال تکلیف واقعی هم در کار نباشد.

به عبارت دیگر اگر ما این عبارت را بپذیریم معنایش اینست که دیگر شبهات بدویّه را بر دو نوع تقسیم نکرده‌ایم و حال آنکه ایشان می‌خواهد شبهات بدویّه را به دو قسم تقسیم کند.

و این تقسیم شبهات بدوی به دو گونه با این عبارت (او بدون ذلک) نمی‌سازد. لذا این اشکال و جواب را با خیلی زحمت باید درست کرد که هرکدامش مبتنی بر مسائل دور دستی قرار دارد و در عبارت هم به هیچ‌کدام از آنها اشاره‌ای نشده و این عبارت «ضرورهٔ ...» نمی‌تواند دنبال عبارت لا یقال ... فانه یقال باشد ما بدون ذکر این اشکال و جواب عبارت را معنا کردیم و مطلب هم کاملا- روشن بود و گفتیم این عبارت: ضرورهٔ عدم تفاوت ... علّت برای: انّما هم محذور مناقضهٔ ... است و با آن کاملا- تطبیق می‌نماید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۲۷

مقتضیا للتنجز لا- علهٔ تامهٔ. و اما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبهٔ إلی لزوم الموافقهٔ القطعیهٔ، و بنحو العلیّهٔ بالنسبهٔ إلی الموافقهٔ الاحتمالیهٔ و ترک المخالفهٔ القطعیهٔ، فضعیف جدا.

ضرورهٔ أن احتمال ثبوت المتناقضین کالقطع بثبوتهما فی الاستحالهٔ، فلا یکون عدم القطع بذلک معها موجبا لجواز الإذن فی الاقتحام، بل لو صح معها الاذن فی المخالفهٔ الاحتمالیهٔ صح فی القطعیهٔ أیضا، فافهم. و لا یخفی أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلک، کما أن المناسب فی باب البراءهٔ و الاشتغال- بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثیره فی التنجز بنحو الاقتضاء لا العلیهٔ- هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا و عدم ثبوته، کما لا مجال بعد البناء علی أنه بنحو العلیهٔ للبحث عنه هناک أصلا، کما لا یخفی. هذا بالنسبهٔ إلی إثبات التکلیف و تنجزه به [۱].

علم اجمالی مقتضی حجّیت است

[۱]- تذکّر: برای سهولت بحث مقداری عبارت را با تقدیم و تأخیر توضیح می‌دهیم.

آیا علم اجمالی این‌قدر بی‌اثر است که انسان بتواند با آن مخالفت کند؟

خیر بین علم اجمالی و علم تفصیلی فرقی هست: علم تفصیلی علّیّت تامه برای تنجز دارد امّا علم اجمالی مقتضی تنجّز است و مقتضی به تنهائی کافی برای منجّزیّت نیست باید عدم المانع به آن ضمیمه بشود تا اثر برآن مترتّب گردد.

مانع کدامست که می گوئید عدم المانع باید ضمیمه علم اجمالی بشود تا علم اجمالی هم سبب تنجّز تکلیف گردد؟

مانع، ترخیص عقلی و یا ترخیص شرعی است.

اگر در موردی عقل ترخیص داد مثل موارد شبهه غیر محصوره یا اینکه شرع اجازه داد مثل اینکه اگر روایت کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتّی تعرف

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۲۸

الحرام منه بعينه ۶۴] را در مورد علم اجمالی پیاده کنیم، در این صورت دیگر مقتضی اثر نـدارد زیرا مانع نمی‌گذارد مقتضـی (علم اجمالی) اثر ببخشد.[۶۵]

إيضاح الكفاية ؛ ج‏۴ ؛ ص۱۲۸

در مورد علم اجمالی از یک طرف صحّت عقوبت را مشاهـده می‌کنیم و علم اجمالی این‌طور هم نیست که بتمام معنی حکم شـک را داشته باشد و احکام قطع برآن بار نشود.

از طرف دیگر گاهی می‌بینیم عقل یا شرع روی جهاتی اذن بر مخالفت نسبت به علم اجمالی را داده است لذا نتیجه می‌گیریم:

علم اجمالی مانند علم تفصیلی علیّت تامّه برای تنجّز ندارد بلکه مقتضـی برای تنجّز است که اگر به این مقتضـی عدم المانع ضـمیمه شود آن‌وقت این مقتضی اثربخش خواهد بود.

عدم المانع را از کجا احراز کنیم؟ برای جواب از این پرسش ما سؤال دیگری را طرح می‌نمائیم و آن اینکه چرا بحث از علم اجمالی را در دو جا مطرح می‌کنند؟ ۱- در کتاب القطع، ۲- در اصالهٔ الاشتغال.

جواب: در کتاب القطع ثابت می‌کننـد که علم تفصیلی علّت تامّه برای تنجّز تکلیف است و علم اجمالی مقتضـی تنجّز است که اگر عدم المانع به علم اجمالی افزوده شود آن‌وقت است که علم اجمالی علّت تامّه برای تنجّز تکلیف می‌شود.

امّا در اصالـهٔ الاشـتغال بحث از وجود یا عـدم وجود مانع می‌کننـد که آیا عقل یا شـرع اجازه مخالفت با علم اجمالی را می‌دهد تا از تأثیر مقتضی ممانعت بکند یا نه.

اگر در اصالهٔ الاشتغال ثابت شد که نه عقل و نه شرع هیچ‌کدام اجازه مخالفت با علم

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۲۹

اجمالی را نمی‌دهند آن‌وقت چون مانعی از تأثیر علم اجمالی وجود ندارد می‌گوئیم:

این عـدم المانع بضـمیمه مقتضـی (علم اجمالی) باعث تنجّز تکلیف است، پس کتاب الاشـتغال در صورتی باید بحث شود که ما در کتاب القطع، علم اجمالی را مقتضـی بدانیم امّا اگر اینجا علم اجمالی را علّت تامّه برای تنجّز دانستیم دیگر شارع هم نمی‌تواند اجازه مخالفت با علم اجمالی را بدهد زیرا روی این مبنا فرقی بین علم اجمالی و علم تفصیلی در کار نیست.

ایراد مصنّف بر کلام شیخ اعظم قدّس سرّه

اینکه مـا گفتیم علم اجمالی مقتضـی تنجّز است دیگر بین مسـئله موافقت قطعیّه و مخالفت قطعیّه فرقی نیست چون مرحوم شـیخ یک تفصیلی ۶۶] دارند که: علم اجمالی را اگر نسبت به حرمت مخالفت قطعیّه مقایسه کنیم علّیّت تامّه دارد و اگر نسبت به لزوم موافقت قطعیّه سنجش نمائیم عنوان مقتضی را دارا می‌باشد.

مثـال: شـما که علم اجمـالی داریـد که در روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه وجوب دارد اینجا اگر بخواهیـد با وجود علم اجمـالی هر دو را ترک نمائیـد، مرحوم شـیخ می‌فرماینـد، در این صورت، علم اجمـالی علت تامه است (برای مخالفت قطعیه) و نبایـد هر دو را ترک کرد و اما اگر نسـبت به موافقت قطعیه حساب کنیـد به این معنا که لازم باشـد، شـما هر دو را اتیان نمائیـد علم

اجمالی نسبت به لزوم موافقت قطعیّه علّیت تامّه ندارد بلکه جنبه مقتضی دارد، یعنی چنانچه مانع شرع یا عقلی در کار نباشد مقتضی اثر می‌بخشد و می گوئیم موافقت قطعیّه لازم است.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این حرف درست نیست چون نمی‌توانیم بین

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۳۰

موافقت قطعیّه و مخالفت قطعیّه در علم اجمالی فرقی قائل شویم.

شما- مرحوم شیخ- چرا می‌فرمائید علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیّه علّیت تامه دارد؟

لا بـد می‌خواهید بگوئید اگر کسـی با وجود داشـتن علم اجمالی مخالفت قطعیّه کرد، این جواز مخالفت با حکم واقعی بینشان تضاد هست و کأنّ اجتماع متضادّین قطعی تحقّق پیدا می کند.

یعنی اگر ترک نماز ظهر و ترک نماز جمعه جائز شد، این جواز ترک هر دو با این که یکی از این دو بحسب واقع قطعا واجب است سازش ندارد.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ما هم قبول داریم، لکن در موافقت قطعیّه هم ما اجتماع متضادّین احتمالی درست می کنیم چون شما می گوئید جائز است یکی از آن دو را ترک کرد اکنون که نماز جمعه را ترک کردید اگر بحسب واقع واجب بود، چه می کنید؟

بگوئید نه، اینجا اجتماع ضدّین احتمالی است نه اجتماع ضدّین قطعی.

جواب می‌دهیم در اجتماع متضادّین بین قطع و احتمالش فرقی نیست. آیا شـما فرقی قائل هستیـد بین کسـی که می گوید یقینا «دور» جائز است با کسی که می گوید احتمالا «دور» جائز است؟

«دور» مسـتحیل است نمی‌شود یقین به وجود دور پیدا کرد و نمی‌شود احتمال وجود دور را داد اجتماع متضادّین هم همین‌طور است همان‌طور که قطع به اجتماع ضدّین درست نیست احتمال اجتماع ضدّین هم درست نیست.

در مخالفت قطع، علم به اجتماع ضدّین است (در علم اجمالی) و در موافقت احتمالیّه، احتمال اجتماع ضدّین است (در علم اجمالی) و هر دو مستحیل است.

پس در بـاب علم اجمـالی بین مـوافقت قطعیّه و مخـالفت قطعیّه فرقی نیست و از نظر مرحـوم آقـای آخونـد علم اجمـالی تنهـا عنوان مقتضی را دارد بخلاف علم تفصیلی که علّت

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۳۱

و اما سقوطه به بأن یوافقه إجمالا، فلا إشکال فیه فی التوصلیات [۱].

تامّه برای تنجّز است ۶۷] تمام این مباحث راجع به این بود که آیا علم اجمالی مثبت تکلیف هست یا نه.

در صورت تمکّن از امتثال علمی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟

[۱]- مثال: مجتهدی می‌تواند خودش اجتهاد نماید و حکم نماز را نسبت به روز جمعه استنباط کند که آیا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه وجوب دارد در عین حال

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۳۲

و اما [فی العبادیّات فکـذلک فیما لا یحتاج إلی التکرار، کما إذا تردد أمر عبادهٔ بین الأقل و الأکثر، لعـدم الإخلال بشـیء مما یعتبر أو یحتمل اعتباره فی حصول الغرض منها، مما لا یمکن أن یؤخـذ فیها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها، کقصـد الإطاعـهٔ و الوجه و التمییز فیما إذا أتی بالأکثر، و لا یکون إخلال حینئـذ إلا بعـدم إتیان ما احتمل جزئیته علی تقـدیرها بقصـدها، و احتمال دخل قصدها فی حصول

الغرض ضعيف في الغاية و سخيف إلى النهاية [۱].

می‌گوید من روز جمعه به احتیاط عمل می‌کنم و هر دو نماز را می‌خوانم، آیا این کار جائز است یا نه؟
یا مثلاـ مقلّد با اینکه می‌تواند فتوای مرجع تقلید خویش را به دست آورد می‌گوید من روز جمعه نسبت به نماز به احتیاط عمل می‌کنم هم نماز ظهر را می‌خوانم و هم نماز جمعه را اتیان می‌کنم؟
پس بحث ما اینست که آیا با تمکّن از امتثال علمی تفصیلی، احتیاط جائز است یا نه؟

مسئله دارای صوری است

۱- اگر تکلیف در باب توصلیّات باشد یعنی تکلیف غیر تعبّدی باشد (قصد قربت در آن دخالت نداشته باشد) ایشان می‌فرمایند احتیاط مانعی ندارد مثلا می‌دانید یکی از دو لباس خودتان نجس است در عین حالی که می‌توانید تحقیق نمائید که کدام لباس نجس است بجای این کار هر دو لباس را تطهیر می‌نمائید.
[۱]- ۲- امّا در واجبات تعبّدی که قصد قربت در آنها معتبر است این مسئله دارای دو فرض است:
الف: گاهی احتیاط مستلزم تکرار عمل نیست مانند دوران بین اقل و اکثر ارتباطی مثلا انسان نمی‌داند سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه یعنی مسئله سوره، مردّد بین
إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۳۳
وجوب و استحباب است اینجا چنانچه کسی بخواهد احتیاط کند لازمه‌اش این است که نماز را با سوره قرائت کند و مستلزم تکرار عمل نمی‌باشد.
در این فرض احتیاط مانعی ندارد و لطمه‌ای به قصد قربت و قصد اطاعت نمی‌زند چون شما که نماز را با سوره قرائت و قصد قربت می‌کنید در این صورت اگر سوره واجب هم نباشد یک جزء مستحب است و لو مستحب هم نباشد وجود سوره لطمه‌ای به نماز نمی‌زند (فرض ما جائی است که وجود جزء باعث اشکال در مأمور به نمی‌شود).
کما اینکه از نظر قصد وجه هم مشکلی پیش نمی‌آید.
برای قصد وجه دو احتمال و دو صورت ذکر کرده‌اند: یکی اینکه انسان عمل عبادی را مغیّای به غایت آن بکند و بگوید اصلّی صلاة الظّهر لوجوبه یا اصلّی صلاة اللیل لاستحبابه.
و دیگر اینکه انسان عنوان صفتیّت را در عبادت اخذ نماید و بگوید اصلّی صلاة واجبة یا اصلّی صلاة مستحبّة.
ما قصد وجه را به هر معنی قبول کنیم کسی که نمازش را با سوره قرائت می‌کند می‌تواند قصد وجه داشته باشد او می‌گوید اصلّی صلاة واجبة و به قصد وجهش ضربه‌ای وارد نمی‌شود کما اینکه به مسئله رعایت تمیز هم لطمه‌ای وارد نمی‌شود.
تمیز: یعنی مشخّص کردن مأمور به از غیر مأمور به- کسی که نماز را با سوره می‌خواند ابهام و تردیدی در مأمور به ندارد.
خلاصه: قصد قربت، قصد وجه و تمیز از اموری هستند که تأخّر از امر مولی دارند یعنی بعد از امر مولی این عناوین پیدا می‌شوند و از ناحیه هیچ‌یک از این سه عنوان لطمه‌ای به مأمور به وارد نمی‌شود.
إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۳۴
و اما فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تارة، و بالتمييز أخرى، و كونه لعبا و عبثا ثالثة [۱].

امّا اگر کسی بگوید در عبادت قصد جزئیّت لازم است او می‌تواند اشکال کند که در جائی که انسان احتیاطا نماز را با سوره اتیان

می کند، دیگر نمی‌تواند نسبت به سوره قصد جزئیت نماید زیرا یقین ندارد که سوره در نماز واجب است. مرحوم آقای آخوند در جواب می‌فرمایند بله ما هم قبول داریم که او نمی‌تواند نسبت به سوره قصد جزئیت کند ولی ما اشکال کبروی داریم که:

اصلا دلیلی بر اعتبار قصد جزئیت نیست بلکه احتمالش هم در غایت ضعف است.

[۱]- ب: گاهی احتیاط مستلزم تکرار عمل است مثلاـ کسی که علم اجمالی دارد که روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه وجوب دارد ولی بدنبال تحصیل علم تفصیلی نمی‌رود- با قدرت از تحصیل علم تفصیلی- بلکه احتیاط می کند و هر دو نماز را می‌خواند آیا این احتیاط و امتثال علمی اجمالی جائز است یا اینکه چون قدرت بر امتثال علمی تفصیلی دارد باید امتثال علمی تفصیلی بنماید؟

در این صورت سه اشکال نقل شده است که:

۱- به قصد وجه لطمه وارد می‌شود.

۲- به مسئله تمیز ضربه وارد می‌شود.

۳- مسئله لعب و استهزاء نسبت به امر مولا پیش می آید.

ما قبل از توضیح اشکالات و جواب از آنها یادآور می‌شویم که از نظر قصد قربت اشکالی در بین نیست زیرا کسی که احتیاط می کند و هر دو نماز را می‌خواند اهتمامش نسبت به امر خداوند بیش از فردی است که یک نماز می‌خواند، آن‌وقت چگونه می توان گفت او نمی‌تواند قصد قربت بکند.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۳۵

و أنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه فى الإتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه [۱].

غايـة الأـمر انّه لاـ تعيين له و لاـ تمييز فالإخلال إنما يكون به، و احتمال اعتباره أيضا فى غاية الضعف، لعدم عين منه و لا أثر فى الأخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالبا، و فى مثله لاـ بـد من التنبيه على اعتباره و دخله فى الغرض، و إلا لأخل بالغرض، كما نبهنا عليه سابقا [۲].

امّا بیان سه اشکال

[۱]- ۱: احتیاط مستلزم اخلال به قصد وجه است چون انسانی که هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را می‌خواند نمی‌داند که کدامیک واجب است.

جواب: ایشان جوابی را که می‌دهند مربوط به منع صغرا است یعنی قبول نداریم که احتیاط، مانع قصد وجه بشود زیرا او می گوید من نماز جمعه و نماز ظهر را می‌خوانم بخاطر اینکه یکی از این دو مسلّما واجب است (اصلّی صلاتین لوجوب احداهما- یا اصلّی صلاتین احداهما متصفة بالوجوب).

خلاصه: قصد وجه اگر معتبر هم باشد رعایتش مانعی ندارد.

[۲]- ۲: احتیاط و امتثال علمی اجمالی با مسئله رعایت تمیز در عبادات منافات دارد. زیرا کسی که هم نماز ظهر و هم نماز جمعه را می‌خواند نمی‌داند مأمور به را از غیر مأمور به مشخّص کند درحالی‌که قدرت بر رعایت تمیز دارد.

جواب- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند کبرا ممنوع است بله ما هم قبول داریم که در این فرض انسان نمی‌تواند رعایت تمیز را بکند ولی کدام دلیل شرعی دلالت می کند که رعایت تمیز لازم است؟ در اخبار اصلا دلیلی نیست که ثابت کند در عبادات باید رعایت تمیز بشود.

إیضاح الكفایة، ج۴، ص: ۱۳۶

این جواب زمینه اشکالی را فراهم می‌کند که ایشان مجبور می‌شوند به آن جواب بدهند.

اشکال: در جلد اوّل کتاب کفایه در واجب تعبّدی یک قاعده کلّی بیان کردید که اموری که در عبادت معتبر است و ناشی از ناحیه امر شارع و دنبال امر او نباشد شارع باید آن‌ها را بیان کند مثلا رکوع و سجود و سایر اجزاء و شرائطی که در متعلّق امر معتبر است شارع باید آنها را بیان نماید.

امّا اموری که بدنبال امر شارع بوجود می‌آید و متأخّر از امر اوست این‌ها را خود عقل باید بیان کند و ربطی به شارع ندارد اگر می‌گوئید قصد قربت معتبر است (یعنی قصد الامر و الاتیان بداع الامر) این مسئله‌ای است متأخّر از امر شارع اگر امر شارع نباشد چگونه می‌شود نماز را بداع الامر اتیان کرد؟

شارع ضمن یک امر و دو امر نمی‌تواند متعرض لزوم قصد قربت بشود و ایشان این مسئله را توسعه دادند که در قصد وجه و تمیز هم مطلب همین‌طور است یعنی عقل باید بگوید این‌ها لازم هست یا نه، و اگر در موردی عقل شک داشته باشد باید بنا را بر احتیاط گذاشت.

لکن ایشان یک استدراک هم کردند که این امور (قصد قربت، قصد وجه و قصد تمیز) با یکدیگر فرق مهمّی دارند که:

قصد قربت مسئله‌ای است که مورد توجّه خواص و عوام هست و عقل عوام قضاوت می‌کند که واجبات دو نوع هستند یک قسم آن اصلا با وجود ریا صحیح نیست و قسم دیگر، مثل اداء دین اگر در آن ریا هم باشد مانعی ندارد.

و اگر در موردی عقل شک کند حکم به احتیاط می‌کند.

إیضاح الكفایة، ج۴، ص: ۱۳۷

و اما کون التکرار لعبا و عبثا، فمع أنه ربما یکون لداع عقلائی، إنما یضر إذا کان لعبا بأمر المولی، لا فی کیفیة إطاعته بعد حصول الداعی إلیها، کما لا یخفی، هذا کله فی قبال ما إذا تمکن من القطع تفصیلا بالامتثال [۱].

امّا بخلاف مسئله تمیز که یک مطلب علمی است که خواص به آن توجّه دارند و مورد غفلت عوام است لذا روی این فرقی که بین قصد قربت و تمیز هست اگر رعایت تمیز لازم باشد شارع باید به نحوی به مردم ابلاغ کند و ما در ادله شرعیّه بحثی از لزوم رعایت تمیز ندیدیم لذا در جواب اشکال دوّم می‌گوییم کبری ممنوع است و رعایت تمیز در عبادات اعتباری ندارد.

[۱]- ۳: احتیاط و امتثال علمی اجمالی سبب استهزاء مولی است.

آیا فردی که می‌تواند جهت قبله را جستجو کند ولی می‌گوید من احتیاط می‌کنم و به چهار طرف نماز می‌خوانم او، امر مولی را به استهزا نگرفته است؟

اوّلا: این مطلب کلیّت ندارد گاهی اگر بخواهیم امتثال علمی تفصیلی بکنیم و برویم جهت قبله را مشخّص کنیم باید چند کیلومتر مسافت را بپیمائیم لذا می‌گوئیم نماز را به چهار طرف می‌خوانیم و این امتثال علمی اجمالی بر مبنای یک غرض عقلائی است.

ثانیا: این تمسخر و استهزا آیا به امر مولا متعلّق شده است یا اینکه این کار بی‌فائده و استهزا به اطاعت امر تعلّق پیدا کرده است یا اینکه این کار عبث و بقول شما استهزا به کیفیّت اطاعت متعلّق شده است؟

اینجا با سه مسئله فوق روبرو هستیم (امر مولا، اطاعت امر مولا و کیفیّت اطاعت مولا) فردی که احتیاط می‌کند در برابر امر مولا و اطاعت امر مولا بتمام معنا خاضع است بله در مسئله کیفیّت اطاعت مولا بقول شما کار عبث و بی‌فایده‌ای را انجام می‌دهد ولی این کار ضربه‌ای به امر و اطاعت مولا نمی‌زند لکن در نحوه اطاعت یک کار عبث و بی‌فایده‌ای را انجام می‌دهد.

إیضاح الكفایة، ج۴، ص: ۱۳۸

و اما إذا لم يتمكن إلاـ من الظن به كـذلك، فلاـ إشكال في تقـديمه على الامتثـال الظنى لو لم يقم دليل على اعتباره، إلا فيما إذا لم يتمكن منه [۱].

و اما لو قام على اعتباره مطلقا، فلا إشكال في الاجتزاء بالظّني [۲].

كمـا لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الظني، بالظن المطلق المعتبر بـدليل الانسـداد، بناء على أن يكون من مقـدماته عدم وجوب الاحتياط، و اما

لذا احتياط و امتثال علمی اجمالی مانعی ندارد.

تـا اینجـا بحث ما در صورتی بود که مکلّف می‌توانست علم تفصیلی کسب کنـد ولی بـدنبال علم تفصیلی نمی‌رفت و امتثال علمی اجمالی (احتیاط) می‌کرد.

در صورت تمکن از امتثال ظنّی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟

[۱]- این سؤال سه صورت دارد چون در اینجا سه نوع ظن تصوّر می‌شود.

۱- ظنّ غیر معتبر ۲- ظنّ معتبر بالخصوص مانند ظنّ حاصل از خبر واحد ۳- ظنّ انسدادی که هرکدام را جداگانه بحث می‌کنیم.

۱- اگر در برابر احتیـاط می‌توانـد یک ظنّ غیر معتبر تحصیل کنـد در این فرض نه تنها احتیاط جائز است بلکه متعیّن است زیرا اگر احتیاط نکند باید به ظنّ غیر معتبر عمل نماید و این کار جائز نیست البته ایشان یک مورد را استثنا می‌کنند:

در جـائی که احتیـاط ممکن نیست ماننـد دوران بین المحـذورین یا موارد دیگر در این صورت ایشان می‌فرماینـد می‌توان به آن ظنّ غیر معتبر عمل کرد.

[۲]- ۲- اگر مکلّف هم می‌تواند احتیاط کند و هم می‌تواند یک ظنّ تفصیلی تحصیل کند در این صورت (و لو عبارت ایشان کمی نقص دارد) مکلّف مخیّر است یعنی هم احتیاط جائز است و هم امتثال اجمالی ظنّی جایز است.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۳۹

لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعة و العبادة، بل هو نحو لعب و عبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهّم، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا إلى الظن كـذلك. و عليه: فلا مناص عن الـذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقى التقليـد و الاجتهاد، و إن احتاط فيها، كما لا يخفى. هـذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام، و يأتي بعضـه الآخر في مبحث البراءة و الاشتغال [۱].

---

(۱) [۱]- ۳- آخرین صورت این است که مکلّف هم می‌تواند امتثال ظنّی اجمالی کند (احتیاط) و هم می‌تواند ظنّ انسدادی تحصیل و به آن عمل نماید.

در این فرض باید به مقدّماتی که برای دلیل انسداد باب علم و علمی ترتیب داده‌اند دقّت کرد.

یکی از مقدّمات دلیل انسداد مسئله احتیاط است که:

بعضـی قائل هسـتند وقتی باب علم و علمی منسد است احتیاط، وجوب و لزومی ندارد و می‌توان به ظنّ انسدادی عمل کرد روی این مبنـا در مـا نحن فیه مکلّف مخیّر است که احتیاط کنـد یا به ظنّ انسـدادی عمل نمایـد زیرا معنی عـدم وجوب احتیاط این نیست که احتیاط جائز هم نیست بلکه جواز احتیاط در جای خود محفوظ است.

و بعض دیگر می‌گوینـد چون بـاب علم و علمی منسـد است، احتیاط باعث اختلال نظام است و یا اینکه عمل به احتیاط لعب و عبث

نسبت به امر مولا است لذا روی این مبنا یکی از مقدّمات دلیل انسداد، عدم جواز احتیاط است بنابراین:

احتیاط جائز نیست و باید به ظنّ انسدادی عمل کرد.

و بنا بر اینکه احتیاط جائز نباشد کسی که طریق اجتهاد و تقلید را ترک می‌کند چاره‌ای نیست که بگوئیم عباداتش باطل است و لو کمال احتیاط را بنماید.

اکنون مقدار زیادی از مباحث کتاب القطع به پایان رسیده است و بقیه مباحث قطع را در مبحث برائت و اشتغال مطرح می‌کنیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۴۰

فیقع المقال فیما هو المهم من عقد هذا المقصد، و هو بیان ما قیل باعتباره من الأمارات، أو صح أن یقال، و قبل الخوض فی ذلک ینبغی تقدیم أمور: [۱].

أحدها: إنه لا ریب فی أن الأمارة الغیر العلمیة، لیس کالقطع فی کون الحجیة من لوازمها و مقتضیاتها بنحو العلیة، بل مطلقا، و أن ثبوتها لها محتاج إلی جعل أو ثبوت مقدمات و طروء حالات موجبة لاقتضائها الحجیّة عقلا، بناء علی تقریر مقدمات الانسداد بنحو الحکومة، و ذلک لوضوح عدم اقتضاء غیر القطع للحجیة بدون ذلک ثبوتا بلا خلاف، و لا سقوطا و إن کان ربما یظهر فیه من بعض المحققین الخلاف و الاکتفاء بالظن بالفراغ، و لعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل [۲].

امارات غیر علمیّه

اشاره

[۱]- منظور از این مقصد همان است که ایشان در ابتدای کتاب القطع فرمودند:

«المقصد السّادس».

بحث در این مقصد درباره اماراتی است که قائل به اعتبارشان شده‌اند و یا اینکه اگر کسی قائل به اعتبار آنها نشده است دلیل، مساعد با اعتبار آنهاست و صحیح است که انسان قائل به حجّیّت آنها بشود.

«اماره» یعنی طریقی که افاده ظنّ به حکم واقعی می‌کند. اکنون باید بررسی کنیم که آیا اماره‌ای که سبب ظنّ به حکم واقعی است حجّیّت دارد یا نه و این یک بحث مهمّی است لذا قبلا باید مقدّماتی را توضیح دهیم:

حجّیّت امارات ظنّیه ذاتی نمی‌باشد

[۲]- در کتاب القطع (در الامر الاوّل) مفصّلا توضیح داده شده، اینکه می‌گویند القطع حجّة، این جمله شبیه این است که می‌گویند الاربعة زوج یعنی زوجیّت لازمه ماهیّت اربعه است و هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌شود یعنی اگر فرضا اربعه در عالمی غیر از وجود ثبوتی داشته باشد باز هم زوجیّت همراه آن هست و زوجیّت برای اربعه یک

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۴۱

امری نیست که کسی بتواند آن را اثبات و یا نفی نماید.

تمام آنچه را که از نظر مسئله «جعل» برای الاربعة زوج گفتیم در مورد قضیّه القطع حجّة هم بیان کردیم (برای توضیح بیشتر می‌توان به امر اوّل در مبحث قطع مراجعه نمود).

مثلا- معنا ندارد کسی حجّیّت را برای قطع اثبات و یا نفی نماید زیرا حجّیّت مثل زوجیّت یک امر ذاتی و لازمه لا- ینفک قطع

می‌باشد.

آیا حساب امارات ظنّیه هم مانند قطع می‌باشد؟

خیر، خبر واحد یکی از امارات است. اگر گفتیم خبر الواحد حجّهٔ این جمله مانند (الاربعهٔ زوج) نیست بلکه شبیه جمله الانسان موجود است.

توضیح مطلب: ماهیّت انسان نسبت به وجود و عدم مساوی است، یعنی ماهیّت انسان هیچ‌گونه تمایلی به وجود و هیچ نوع کششی نسبت به جانب عدم ندارد لذا اگر گفتیم الانسان موجود و جانب وجود را برای انسان ترجیح دادیم در این صورت ماهیّت انسان نیاز به یک علّتی دارد که آن علّت لباس وجود را بر او بپوشاند زیرا ممکن الوجود (انسان) بدون علّت نمی‌تواند جانب وجودش رجحان پیدا کند.

امارات ظنّیه هم این‌چنین هستند، خبر واحد در ذاتش حجّیّت وجود ندارد بلکه حجّیّت و عدم حجّیّت نسبت به آن مساوی است زیرا خبر واحد به‌طور صددرصد انسان را بواقع نمی‌رساند با وجود اماره ظنّیه و خبر واحد، انسان کاملا واقع را نمی‌بیند. لذا شارع می‌تواند خبر واحد را حجّت قرار بدهد و می‌تواند آن را حجّت قرار ندهد. کما اینکه بعضی از امارات مثل خبر واحد را حجّت قرار داده است و بعضی دیگر، (مانند قیاس و استحسان) را حجّت قرار نداده است درحالی‌که این دو در اصل اماریّت فرقی ندارند همان‌طور که خبر واحد ظنّ به حکم واقعی می‌آورد قیاس و استحسان هم همین نقش را دارند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۴۲

خلاصه: امارات ظنّیه هیچ‌گونه علّیّت و ملازمه‌ای با حجّیّت ندارند بلکه بالاتر حتّی مقتضی حجّیّت هم در امارات وجود ندارد[۶۸] به خلاف قطع و یقین که ملازم با حجّیّت هستند البتّه اکثر امارات از ناحیه شارع حجّیّت پیدا کرده‌اند مانند بیّنه، خبر واحد و گاهی هم عقل حکم به حجّیّت اماره‌ای می‌کند مانند ظنّ انسدادی بنا بر حکومت ۶۹] اکنون در باب اماره و در این امر در دو مقام باید بحث کنیم یک مقام از نظر مثبتیّت تکلیف و مقام دیگر از جهت مسقطیّت تکلیف.

مثال: گاهی اماره‌ای برای انسان قائم می‌شود که روز جمعه وظیفه‌اش خواندن نماز جمعه است در این اماره از نظر اثبات تکلیف بحث می‌شود.

و گاهی تکلیف برای انسان، مسلّم است و می‌داند که باید نماز صبح بخواند امّا قبل از طلوع آفتاب مظنّه پیدا می‌کند که نماز صبح را خوانده است (یقین به سقوط تکلیف نسبت به نماز صبح ندارد) آیا این مظنّه حجیت دارد یا نه؟

از عبارات بعضی ۷۰] استفاده می‌شود که در مقام فراغ از تکلیف، همان ظنّ به فراغ کافی است و لزومی ندارد دلیلی قائم شود که بگوید این ظنّ به فراغ حجیت دارد.

لکن عقیده مرحوم آقای آخوند بلکه نظر مشهور این است که حجیت اماره غیر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۴۳

فتأمل ۷۱] [۱].

علمیّه چه از نظر ثبوت تکلیف و چه از نظر سقوط تکلیف نیاز به جعل دارد.

دلیل کسانی که می‌گویند امارات ظنّیه در مسقطیّت تکلیف حجیت دارد و نیاز به جعل حجیت ندارد چیست؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: احتمالا دلیلشان این است که:

تقریبا مسلّم است که دفع ضرر محتمل واجب است، (البتّه مقصود از ضرر، ضرر دنیوی نیست، مقصود عقاب است) امّا این‌ها برای این قاعده ارزشی قائل نیستند و می‌گویند دفع عقاب محتمل واجب نیست لذا وقتی من ظنّ به خواندن نماز صبح پیدا می‌کنم به چه

دلیل بر من لازم است با وجود این مظنّه دوباره نماز صبح را بخوانم، لا بد می گوئید چون احتمال می‌دهیم نماز صبح را نخوانده‌ایم و لـذا احتمال عقوبت در کار هست این آقایان می گوینـد دفع عقاب محتمل واجب نیست و همان ظنّ به فراغ از عهده تکلیف کافی است.

خلاصه امر اوّل: حجّیّت برای مظنّه امکان ذاتی دارد.

[۱]- اگر این‌هـا این قاعـده را نپذیرنـد لازمه‌اش این است که نه تنهـا در مورد ظنّ به فراغ (خوانـدن نمـاز صـبح) دیگر لازم نیسـت محتمل را اتیان نمود بلکه اگر انسان پنجاه درصـد احتمال دهد نماز صـبح را خوانده است (که از آن تعبیر به شک می کنیم) لزومی نـدارد نماز صـبح را بخوانـد که لازمه‌اش این است که شک هم حجّیّت داشته باشد زیرا این‌ها دفع ضـرر (عقاب) محتمل را واجب نمی‌دانند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۴۴

ثانیها: فی بیان إمکان التعبد بالأمارهٔ الغیر العلمیهٔ شرعا، و عدم لزوم محال منه عقلا، فی قبال دعوی استحالته للزومه [۱].

و لیس الإمکان بهـذا المعنی، بل مطلقا أصـلا متّبعا عند العقلاء، فی مقام احتمال ما یقابله من الامتناع، لمنع کون سـیرتهم علی ترتیب آثـار الإمکان عنـد الشک فیه، و منع حجیتها- لو سـلم ثبوتها- لعـدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها، و الظن به لو کان فالکلام الآن فی إمکان التعبد بها و امتناعه، فما ظنک به؟ [۲].

آیا جعل حجّیّت برای امارات غیر علمیّه امکان وقوعی دارد؟

[۱]- امکـان وقـوعی این است: چیزی را که مـا در آن بحث می کنیم (امـارات غیر علمیّه) وقـوع و تحقّق آن در خـارج مسـتلزم یک محال ذاتی (مانند: اجتماع نقیضـین، ارتفاع نقیضـین، اجتماع ضدّین) نباشد چنانچه وقوعش مستلزم محال ذاتی باشد می گویند امتناع وقوعی دارد یعنی در خارج امکان تحقّق ندارد مثلا اگر شارع برای مظنّه‌ای حجّیّت و اعتبار قائل شود و به تعبیر مرحوم آقای آخوند مـا را متعبّـد و ملزم بکنـد که طبق آن امـاره عمـل کنیم، آیـا از این امر، یـک محال ذاتی پیش می‌آیـد یا نه؟ به عبارت دیگر: امتناع وقوعی دارد یا امکان وقوعی؟

کلام شیخ اعظم و ایراد مصنّف بر آن

[۲]- مرحوم شیخ می‌فرمایند[۷۲] اگر شک پیـدا کردیم که حجّیّت امارات غیر علمیّه امکان وقوعی دارد یا نه به روش و سـیره عقلا مراجعه می کنیم که آنها موقع شک یک اصل متّبع عقلائی دارند و بنا را بر امکان می گذارند.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این حرف درست نیست زیرا:

اولا: برای ما محرز نیست که عقلا چنین سیره و روشی داشته باشند و در مورد

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۴۵

لکن دلیـل وقوع التعبـد بهـا من طرق إثبات إمکانه، حیث یسـتکشف به عـدم ترتب محال من تال باطل فیمتنع مطلقا، أو علی الحکیم تعـالی، فلا حاجـهٔ معه فی دعوی الوقوع إلی إثبات الإمکان، و بـدونه لا فائـدهٔ فی إثباته، کما هو واضـح. و قـد انقـدح بـذلک ما فی دعوی شـیخنا العلامـهٔ- أعلی اللّه مقامه- من کون الإمکان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصـلا، و الإمکان فی کلام الشـیخ الرئیس: (کلمـا قرع سـمعک من الغرائب فـذره فی بقعـهٔ الإمکان، ما لم یـذدک عنه واضـح البرهان)، بمعنی الاحتمال المقابل للقطع و الإیقان [۱].

شک در امکان و استحاله، بنا بر امکان بگذارند.

ثانیا: برفرض ثبوت که عقلا چنین روشی داشته باشند، حجّیّت این روش و اصل و سیره برای ما محرز نیست، ما که یقین به حجّیّت این سیره نداریم.

اگر ظنّ به حجّیّت این سیره هم داشته باشیم فعلا- برای ما کارساز نیست زیرا ما فعلا در مظنّه بحث می‌کنیم، که آیا حجّیّت برای مظنّه اصلا امکان دارد یا استحاله و درحالی‌که هنوز مسئله امکان وقوعی ثابت نشده چطور می‌توان بر اعتبار این روش به مظنّه تمسّک نمود.

[۱]- دلیل مرحوم آقای آخوند بر امکان وقوعی این است که: ادلّ دلیل علی امکان الشّیء، وقوع الشّیء.

بهترین دلیل بر امکان وقوعی، این است که می‌بینیم جعل حجّیّت برای اماره غیر علمیّه در خارج واقع شده است (دلیل وقوع، هم وقوع را ثابت می‌کند هم امکان وقوعی و هم امکان ذاتی را).

اگر چیزی در خارج واقع شد، دلیل بر این است که مراحل قبلش درست است یعنی هم امکان ذاتی و هم امکان وقوعی داشته است.

اگر امکان ذاتی نداشته باشد نمی‌تواند در خارج واقع شود و اگر امکان ذاتی داشته باشد ولی امکان وقوعی نداشته باشد باز نمی‌تواند در خارج محقّق شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۴۶

و اگر ما از «وقوع» صرف نظر کنیم اصلا بحث در امکان وقوعی ثمره‌ای ندارد.

در مورد وقوع تعبّد نسبت به امارات غیر علمیّه می‌بینیم شارع برای امارات، حجّیّت قائل شده است. شارع، بیّنه و خبر واحد و ... را حجّت قرار داده است (البتّه حجّیّت بیّنه در موضوعات جزء مسلّمات است).

تذکّر: اینکه می‌گوئیم از تعبّد به امارات، محالی پیش نمی‌آید مقصود ما از محال، فقط محال عقلی نیست بلکه مقصود این است که فسادی پیش نمی‌آید، خواه آن فساد، فساد عقلی باشد که بر همه‌کس محال است مانند: اجتماع نقیضین و یا اینکه آن فساد فقط بر مولای حکیم علی الاطلاق محال باشد مانند: صدور فعل قبیح که از مولای حکیم محال است پیش آید (مانند القاء در مفسده) امّا از من و شما مانعی ندارد چنین امری صادر بشود.

کلام شیخ الرّئیس

اینجا شیخ الرّئیس کلامی دارند که مرحوم شیخ هم در کتاب رسائل مورد استشهاد قرار داده‌اند.

شیخ الرئیس می‌گویند: کلّما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعة الامکان ما لم یذدک عنه واضح البرهان ۷۳]. یعنی: هر مطلب عجیب و غریبی که به گوش شما رسید تا وقتی که برهان روشنی برخلاف آن قائم نشده حکم به امکان آن بکنید.

آیا این کلام، ناظر به فرمایش مرحوم شیخ است که می‌فرمود هروقت شک در امکان یک شیء کردیم به اصالة الامکان، که یک روش عقلائی است مراجعه می‌کنیم؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند مطلب چنین نیست: زیرا کلمه (امکان) که در

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۴۷

و من الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان، فهو المرجع فیه بلا بینة و برهان [۱].

کلام شیخ الرّئیس است نه به معنی امکان ذاتی است و نه به معنی امکان وقوعی، بلکه مراد از کلمه امکان «احتمال» است بنابراین

شیخ الرّئیس می‌گوید هر مطلب عجیبی را که شنیدید فورا نقض نکنید بلکه در ذهن خود احتمال تحقّق آن را بدهید شاید واقعیّت داشته باشد مگر اینکه برهان روشنی به خلاف آن قائم بشود.

«امکان» به معنی احتمال در مقابل یقین و قطع قرار دارد.

گاهی من و شما یقین بر مطلبی پیدا می‌کنیم، و گاهی یقین به خلاف موضوعی پیدا می‌کنیم، گاهی احتمال تحقّق چیزی را می‌دهیم و گاهی احتمال عدم تحقّق چیزی را می‌دهیم.

ولی آن دو امکانی که ما درباره‌اش بحث می‌کردیم (امکان ذاتی و امکان وقوعی) در مقابل وجوب و استحاله است.

«الانسان ممکن» این جهت واقعی درش هست که ماهیّت انسان نسبت به وجود امکان دارد، نه اینکه معنایش این است که من و شما احتمال می‌دهیم امکان برای ماهیّت انسان یک مطلب حقیقی و یک وصف تغیّرناپذیر است خواه من و شما احتمال بدهیم یا یقین داشته باشیم و حتّی اگر یقین به خلاف هم پیدا کنیم در این واقعیّت تردیدی پیدا نمی‌شود وجوب برای باری تعالی و امتناع برای شریک الباری از اوصاف حقیقیّه است.

خلاصه در ما نحن فیه، «امکان» در برابر استحاله است.

[۱]- آیا مانعی دارد که ما در این نزاعی که بین مشهور و «ابن قبه» است (در این که تعبّد به اماره ظنّیه ممکن است یا نه) این امکان را به معنی امکان (احتمال) که در کلام شیخ الرّئیس بود بگیریم و بگوئیم مشهور می‌گویند ما احتمال تعبّد به اماره ظنّیه را می‌دهیم ولی ابن قبه می‌گوید من احتمالش را هم نمی‌دهم.

جواب- اگر نزاع بر سر احتمال تعبّد به اماره ظنّیه است، اینکه بحث و استدلال ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۴۸

و کیف کان، فما قیل أو یمکن أن یقال فی بیان ما یلزم التعبد بغیر العلم من المحال، أو الباطل و لو لم یکن بمحال أمور: [۱].

أحدها: اجتماع المثلین من إیجابین أو تحریمین مثلا-فیما أصاب، أو ضدین من إیجاب و تحریم و من إرادة و کراهة و مصلحة و مفسدة ملزمتین بلا کسر و انکسار فی البین فیما أخطأ، أو التصویب و أن لا یکون هناك غیر مؤدیات الأمارات أحکام [۲].

شما به دوستتان می‌گویید من احتمال می‌دهم زید آمده باشد ولی او می‌گوید من احتمال نمی‌دهم. اینجا نزاع در کار نیست هرکس باید به ذهن و وجدان خود مراجعه بکند تا بفهمد چنین احتمالی می‌دهد یا نه و شاید هر دو هم درست بگویند این در ذهن خود احتمال می‌دهد و آن دیگری احتمال نمی‌دهد. این مطلب نیاز به استدلال و برهان ندارد امّا در ما نحن فیه ابن قبه تقریبا سه دلیل اقامه می‌کند که تعبّد به اماره ظنّیه به‌طور کلّی محال است و مشهور هم جواب می‌دهند.

محذورات تعبّد به اماره ظنّیه و اشکال ابن قبه

[۱]- باید ادله ابن قبه را ملاحظه کرد که روی هم رفته تقریبا سه دلیل و یا سه اشکال در این مسئله آورده است که مستلزم امر محال یا فاسدی است و لو همه‌اش را ابن قبه نگفته است لکن برای اینکه ممکن است به ذهن کسی بیاید ما آن اشکالات را مطرح می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم.

[۲]- مجددا یادآور می‌شویم که محلّ نزاع این است که:

آیا شارع می‌تواند امارات غیر علمیّه را حجّت قرار دهد و عمل طبق امارات را بر من و شما تحمیل کند یا نه؟

البتّه بعضی از ادله ابن قبه در خصوص خبر واحد است لکن اشکال در تمام امارات غیر علمیّه است (امارات غیر علمیّه مانند خبر واحد- بیّنه و ...).

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۴۹

۱- اوّلین اشکال یا دلیلی که ابن قبه می‌تواند ادعا کند این است که:

فرضا اگر خبر واحد قائم شد که در عصر غیبت در روز جمعه نماز جمعه واجب است، ابن قبه می‌گوید سؤال می‌کنیم که آیا قبل از آمدن خبر واحد، نماز جمعه در واقع و در لوح محفوظ حکمی دارد یا فاقد حکم است؟

اگر بگوئید قبل از قیام خبر واحد نماز جمعه در لوح محفوظ حکم ندارد منتها با آمدن خبر واحد، حکم مشابهی در لوح محفوظ ثبت و ضبط می‌شود ابن قبه می‌گوید در این صورت تصویب لازم می‌آید و تصویب و لو محال عقلی نمی‌باشد لکن تصویب، باطل است و روایات متواتر و اجماع و ضرورت مسلّم برخلاف آن ثابت است که خداوند در واقع و در لوح محفوظ احکام واقعیّه‌ای برای مکلّفین دارد خواه خبر واحد و اماره ظنّیه‌ای طبق آن قائم بشود یا نشود؟

و اگر بگوئید نماز جمعه در لوح محفوظ دارای حکم است خواه خبر واحد قائم بشود یا نشود، در این صورت سؤال می‌کنیم آن حکم نماز جمعه چیست؟

اگر بگویید آن حکم لوح محفوظی وجوب است یا ممکن است وجوب باشد ما می‌گوئیم پس نماز جمعه دو حکم پیدا کرده است الف: حکم واقعی لوح محفوظی بنام وجوب ب: یک حکم وجوبی دیگری که حجّیّت خبر واحد و مفاد خبر واحد به عهده من و شما ثابت کرده است زیرا می‌گوئید شارع، ما را متعبّد به خبر واحد نموده است و خبر واحد را حجّیّت داده است.

سؤال: آیا می‌شود نماز جمعه که یک فعل و یک عمل است دو حکم وجوبی بنام اجتماع مثلین در آن تحقّق پیدا کند؟

و اگر احتمال بدهید که آن حکم واقعی لوح محفوظی نماز جمعه در عصر غیبت حرمت است می‌گوییم کأنّ مصیبت بالاتر است. چرا؟

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۵۰

اگر حکم واقعی نماز جمعه حرمت است و خبر واحد هم دلالت می‌کند که حکم نماز جمعه در عصر غیبت وجوب است. اوّلا اجتماع متضادّین است، وجوب و حرمت، کمال تضاد بینشان هست. ثانیا در جهات دیگر، متضادّین پیش می‌آید.

سؤال می‌کنیم آیا نماز جمعه مطلوب خداوند هست یا نه؟

باید بگوئیم به مقتضای مفاد خبر واحد، اراده به آن تعلّق پیدا کرده است و مطلوب می‌باشد و به مقتضای حرمتی که در لوح محفوظ است به نماز جمعه کراهت تعلّق پیدا کرده است. بنابراین در یک شیء اجتماع مصلحت ملزمه (لازم الرّعایه) و مفسده ملزمه (لازم الاجتناب) شده است بدون اینکه کسر و انکساری در کار باشد.

کسر و انکسار یعنی چه؟

گاهی یک شیء مصلحت و مفسده دارد امّا اگر این دو باهم مساوی باشند حکم آن شیء اباحه است.

و چنانچه مصلحت رجحان داشته باشد اگر به سر حدّ وجوب نرسد حکم آن شیء استحباب است و چنانچه به حدّ وجوب برسد حکم آن شیء وجوب است.

و اگر مفسده آن شیء رجحان بر مصلحت آن داشته باشد چنانچه مفسده به سر حدّ لزوم نرسد حکم آن شیء کراهت است. و چنانچه به حدّ لزوم برسد (لازم الاجتناب باشد) حکم آن شیء حرمت است به عبارت دیگر مصلحت و مفسده را اندازه‌گیری می‌کنند امّا در ما نحن فیه محاسبه و سنجش نمی‌توان کرد زیرا شما می‌گوئید حکم نماز جمعه طبق مفاد اماره، وجوب است پس مصلحت ملزمه دارد.

و از طرفی می‌گوئید حکم نماز جمعه در لوح محفوظ حرمت است پس مفسده ملزمه دارد.

چگونه شیء واحد هم مصلحت ملزمه پیدا می‌کند و هم مفسده ملزمه؟ به‌طوری که نتوان کسر و انکسار هم نمود. اینجا یک نوع

اجتماع ضدّین تحقّق پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۵۱

ثانیها: طلب الضدین فیما إذا أخطأ و أدی إلی وجوب ضد الواجب [۱].

ثالثها: تفویت المصلحهٔ أو الإلقاء فی المفسدهٔ فیما أدی إلی عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمهٔ ما هو حرام، و کونه محکوما بسائر الأحکام [۲].

خلاصه دلیل اوّل- اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه قائم شد چنانچه لوح محفوظ خالی از حکم باشد این مستلزم تصویب و باطل است.

و اگر لوح محفوظ خالی از حکم نباشد و حکم نماز جمعه وجوب باشد در این صورت اجتماع مثلین پیش می‌آید.

و اگر حکم لوح محفوظ حرمت باشد در این صورت اجتماع متضادّین در عناوین مختلف پیش می‌آید.

پس چگونه شارع می‌تواند ما را متعبّد به اماره ظنّیه و خبر واحد بکند؟

[۱]- ۲- در دلیل دوّم می‌گوید اگر یک واجبی داشته باشیم و این واجب، ضدّی داشته باشد (مثل صلاهٔ و ازاله نجاست از مسجد که قبلا در مبحث امر به شیء ... بحث کردیم) اکنون اگر این شیء خودش به حسب واقع واجب باشد لکن اماره و خبر واحد قائم شد که ضدّ این شیء واجب است. مثلا حکم واقعی، این است که ازاله، واجب است امّا اماره قائم شد که بجای ازاله، نماز واجب است (و شما نماز و ازاله را متضاد می‌دانید) در این صورت اجتماع ضدّین پیش نمی‌آید بلکه در آن واحد، ضدّین، مطلوب مولا واقع شده است یک دلیل می‌گوید ازاله نجاست بنما و خبر واحد می‌گوید نماز بخوان این مثل این است که مولا در یک لحظه می‌گوید: می‌خواهم این جسم را سفید کنی و هم می‌خواهم در همین حال سیاه باشد یعنی سفیدی و سیاهی در آن واحد مطلوب مولا است.

این طلب الضدّین است و مطلوب، مقدور نمی‌باشد.

[۲]- ۳- در دلیل سوّم شما فرض کنید که نماز جمعه در واقع واجب است اما اماره و خبر واحد قائم شد که نماز جمعه وجوب ندارد.

در این صورت شارع که خبر واحد را حجّت قرار داده است سبب شده است یک

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۵۲

و الجواب: إن ما ادعی لزومه، إما غیر لازم، أو غیر باطل [۱].

مصلحت لازم الرّعایه از دست من برود و فوت شود (تفویت مصلحت).

و یا اگر چیزی در واقع حرام باشد لکن خبر واحد قائم شد که آن شیء حرام نیست، در این صورت شارع که خبر واحد را حجّت قرار داده است و مرا متعبّد به آن نموده است سبب شده که من در مفسده واقع شوم (القاء در مفسده) پس با حجّیّت امارات ظنّیه گاهی تفویت مصلحت و یا القاء در مفسده پیش می‌آید.

خلاصه: گاهی حجّیّت امارات ظنّیه مستلزم محال است و گاهی مستلزم امر باطلی است به نحوی که در سه دلیل فوق بیان کردیم.

جواب مصنّف از محذورات تعبّد به اماره ظنّیه و پاسخ به ابن قبه

[۱]- مرحوم آقای آخوند در جواب از این سه اشکال یک پاسخ اجمالی و یک جواب تفصیلی می‌دهند و در ضمن جواب تفصیلی

مسئله جمع بین حکم ظاهری و واقعی را که از معضلات علم اصول است روشن می‌نمایند (طبق مبنای خودشان).

اگر شارع ما را متعبّد به اماره غیر علمیّه بکند سه اشکال مطرح کردیم و باید جواب بدهیم: امّا آن سه اشکال:

۱- اجتماع مثلین، اجتماع ضدّین یا مسئله تصویب. ۲- طلب الضدّین ۳- مسئله تفویت مصلحت و القاء در مفسده.

امّا جواب اجمالی- در اشکال اوّل و دوّم، ما اصل استلزام را نمی‌پذیریم یعنی قبول داریم که اجتماع ضدّین و مثلین محال است امّا در ما نحن فیه قبول نداریم که تعبّد به اماره ظنّیه مستلزم اجتماع ضدّین، و اجتماع مثلین یا مستلزم طلب الضدّین باشد امّا نسبت به اشکال سوّم: قبول داریم که تعبّد به اماره ظنیه گاهی مستلزم تفویت مصلحت یا القاء در مفسده است امّا ما این را پاسخ می‌دهیم که محذوری در آن وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۵۳

و ذلک لأن التعبد بطریق غیر عملی إنما هو بجعل حجیته، و الحجیة المجعولة غیر مستتبعة لإنشاء أحکام تکلیفیة بحسب ما أدی إلیه الطریق، بل إنما تکون موجبة لتنجز التکلیف به إذا أصاب، و صحة الاعتذار به إذا أخطأ، و لکون مخالفته و موافقته تجریا و انقیادا مع عدم إصابته، کما هو شأن الحجة الغیر المجعولة، فلا یلزم اجتماع حکمین مثلین أو ضدین، و لا طلب الضدین و لا اجتماع المفسدة و المصلحة و لا الکراهة و الإرادة، کما لا یخفی [۱].

جواب تفصیلی از اشکال اوّل و دوّم

[۱]- ایشان می‌فرمایند ما یک تجزیه و تحلیل بکنیم و ببینیم شارعی که ما را متعبّد به اماره ظنّیه (مثل خبر واحد) می‌کند او با خبر واحدی که افاده یقین نمی‌نماید چگونه رفتار می‌کند.

شارع به خبر واحدی که در ذاتش اقتضاء حجّیّت وجود ندارد حجّیّت می‌بخشد و آن را معتبر قرار می‌دهد پس اکنون که معنی تعبّد به خبر واحد، جعل حجّیّت شد ببینیم معنای حجّیّت چیست.

قبلاـ بگوئیم که تقریبا اساس بحث مرحوم آقای آخوند بر پایه یک تشبیه است به این ترتیب که: معنای حجّیّت خبر واحد با معنای حجّیّت قطع مثل هم هستند و هیچ گونه تفاوتی ندارند.

معنای حجّیّت در جمله خبر الواحد حجة با معنای حجّیّت در القطع حجّةٌ هیچ گونه تفاوتی ندارد البتّه قبلا گفتیم که حجّیّت قطع ذاتی می‌باشد امّا حجّیّت امارات ظنّیه و خبر واحد به دست شارع است اکنون ما معنای جمله القطع حجّةٌ را برای شما تشریح می‌کنیم.

حجّیّت تقریبا دارای چهار اثر و خاصیّت است که توضیح می‌دهیم امّا اینکه این چهار مطلب عین حجّیّت هستند یا احکام حجّیّت هستند مسئله مهمّی نیست.

۱- مسئله منجزیّت: یعنی اگر قطع و یقین شما مطابق با واقع بود، واقعا، آن واقع گریبان شما را می‌گیرد یعنی اگر شما قاطع به وجوب نماز جمعه شدید و حکم الهی نماز

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۵۴

جمعه در لوح محفوظ هم وجوب بود در این صورت همان حکم الهی به مرحله تنجز می‌رسد یعنی اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است.

۲- مسئله معذّریّت: اگر شما قطع به عدم وجوب نماز جمعه پیدا کردید ولی قطع شما مخالف با واقع بود، واقعا، یعنی به حسب واقع نماز جمعه واجب بود، در این صورت معنای حجّیّت قطع، معذّریّت است یعنی اگر روز قیامت به شما بگویند چرا نماز جمعه را

نخواندید می گوئید: من قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشتم و این یک عذر مقبولی است.

۳- مسئله تجرّی: اگر شما قطع پیدا کردید که فلان مایع خارجی خمر است و بعد آن را شرب کردید، امّا به حسب واقع آن مایع خمر نبود، در این صورت مسئله تجرّی مطرح می‌شود که آیا در تجرّی استحقاق عقوبت هست یا اینکه تنها استحقاق ملامت و مذمّت در کار است؟

۴- مسئله انقیاد: اگر شما قطع پیدا کردید که نماز جمعه واجب است و آن را اتیان نمودید ولی بحسب واقع اصلا وجوبی نداشت، در این صورت مسئله انقیاد مطرح است که تا چه اندازه‌ای مستحق مثوبت هستید.

این چهار اثر بر حجّیّت قطع مترتب است.

سؤال- اگر شما قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کردید و به حسب واقع هم نماز جمعه واجب بود آیا اینجا دو حکم در کار است یا اینکه یک حکم بیشتر نداریم؟

جواب- مسلّما یک حکم داریم و آن حکم واقعی نماز جمعه است منتها گاهی قطع شما مصیب به واقع است لذا واقع بر شما منجّز می‌شود و گاهی هم قطع شما مخالف با واقع است که در این صورت واقع بر شما منجّز نمی‌شود و شما در مخالفت با واقع معذور هستید.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۵۵

در برابر حکم واقعی حکم دیگری وجود ندارد که بحث اجتماع حکمین مثلین یا ضدّین را در آن مطرح کنیم اصلا دو حکم در بین نیست پس مسئله در القطع حجّة چنین است در خبر الواحد حجّة هم مطلب همین‌طور است یعنی حجّیّت چهار اثر دارد فرقی بین این دو قضیّه در حجّیّت نیست.

یعنی اگر اماره ظنّیه‌ای مانند خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است چنانچه خبرش مطابق واقع باشد همان واقع بر ما منجّز می‌شود و اصلا دو حکم در میان نیست بلکه یک حکم داریم که همان حکم واقعی نماز جمعه است منتها چون خبر زراره برطبق آن آمده است و شارع هم خبر ظنّی زراره را حجّت قرار داده است لذا همان حکم بر ما منجّز و چنانچه با آن مخالفت کنیم در برابر خداوند عذری نداریم.

و اگر خبر زراره مخالف واقع از کار درآمد مخالفتش مانند مخالفت قطع است اگر قطع من و شما مخالف واقع بود، آیا دو حکم داشتیم؟ آیا اجتماع حکمین متضادّین پیش می‌آمد؟ خیر.

در ما نحن فیه اگر اماره ظنّیه و خبر واحد مخالف واقع باشد باز هم ما دو حکم نداریم بلکه یک حکم داریم که همان حکم لوح محفوظی است منتها چون شارع مقدّس خبر واحد را حجّت قرار داده است من و شما در برابر خداوند در روز قیامت معذور هستیم و اگر به ما بگویند چرا نماز جمعه را ترک کردید می گوئیم چون زراره از قول امام صادق علیه السّلام نقل کرد که نماز جمعه وجوب ندارد و خبر عادل را خود شما (شارع) برای من حجّت قرار دادید و عنوان معذّریّت در کار است.

و مسئله تجرّی و انقیاد هم به همان صورتی است که در مورد قطع بیان کردیم باز هم تکرار می کنیم که معنی حجّیّت در باب قطع و در باب امارات ظنّیه مثل هم هست و تفاوتی ندارد یعنی به دنبال قطع و امارات ظنّیه، حکم جدیدی مطابق با آن دو مطرح نیست که ما آن را با حکم لوح محفوظی و حکم واقعی بسنجیم و بگوئیم مسئله اجتماع

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۵۶

حکمین در کار است (چه حکمین متضادّین، و چه حکمین متماثلین).

و همچنین وقتی اماره‌ای مخالف با واقع بود دیگر مفاد اماره مطلوب مولا نیست بلکه مطلوب همان واقع است که شما در مخالفت با آن واقع معذور هستید.

این‌طور نیست که اماره هم یک طلبی درست کند که متعلّق به ضدّ واجب باشد پس مسئله طلب الضدّین (اشکال دوّم) را هم جواب دادیم.

نتیجه: حجّیّت یکی از احکام وضعیّه است و مستتبع احکام تکلیفیّه نمی‌باشد.

توضیح ذلک: مرحوم شیخ و مرحوم آقای آخوند در مبحث استصحاب درباره احکام وضعیّه بحث کرده‌اند مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند یک قسم از احکام وضعیّه، این است که: شارع مستقیما می‌تواند آن را جعل نماید و هیچ ملازمه و ربطی با احکام تکلیفیّه ندارد- مانند ملکیّت، مثلا شارع می‌تواند بگوید بعد از آنکه معامله‌ای صحیح واقع شد مشتری، مالک مبیع می‌شود یعنی شارع برای او ملکیّت را جعل می‌نماید که ملکیّت هم مانند وجوب و حرمت قابل جعل است.

ایشان می‌فرمایند حجّیّت مانند ملکیت خودش قابلیّت جعل مستقل دارد و ربط و ملازمه‌ای با احکام تکلیفیّه ندارد و حجّیّت چهار اثر دارد که آن‌ها را قبلا توضیح دادیم.

یعنی اگر اماره ظنّیه و خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است در این صورت شارع، طبق مفاد اماره جعل وجوب نمی کند بلکه او فقط برای اماره جعل حجّیّت نموده است پس حجّیّت یکی از احکام وضعیّه است که جعل مستقل به او تعلّق می گیرد و به دنبالش هیچ‌گونه حکم تکلیفی و حکم ظاهری جعل نمی‌شود تا اینکه کسی بگوید اجتماع حکمین متضادّین و اجتماع حکمین متماثلین می‌شود (بله در بعضی از اصول عملیّه حکم ظاهری محفوظ است که بزودی درباره آن بحث خواهیم کرد).

تا اینجا مرحوم آقای آخوند طبق مسلک خویش جواب اشکال اوّل و دوّم را بیان کردند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۵۷

و اما تفویت مصلحهٔ الواقع، أو الإلقاء فی مفسدته فلا محذور فیه أصلا، إذا کانت فی التعبد به مصلحهٔ غالبهٔ علی مفسدهٔ التفویت أو الإلقاء [۱].

اگر کسی این مسلک را در باب حجّیّت نپذیرفت او در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و حرف ابن قبه چه می کند؟ (مرحوم آقای آخوند بعد از دو سطر به این اشکال جواب می‌دهند و فعلا پاسخ اشکال سوّم را که چندان بحثی ندارد بیان می کنند.

جواب از اشکال سوّم

[۱]- خلاصه اشکال سوّم: اگر امارات ظنّیه، معتبر باشد و شارع ما را متعبّد به آن بکند گاهی تفویت مصلحت یا القاء در مفسده پیش می‌آید.

آری حجّیّت امارات ظنّیه گاهی سبب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می‌شود و این کار مفسده دارد امّا:

آیا ممکن نیست که یک مصلحتی این مفسده را جبران نماید؟

بلکه ممکن است مصلحتی باشد که آن مفسده را جبران نماید کما اینکه ما آن را کشف می کنیم:

وقتی شارع امارات ظنّیه و خبر واحد را حجّت قرار می‌دهد می‌بینیم این حجّیّت اماره و تعبّد به اماره گاهی ملازم با تفویت مصلحت یا القاء در مفسده است در این صورت کشف می کنیم لا بد یک مصلحتی بوده است که چه‌بسا آن مصلحت برآن مفسده رجحان داشته است.

آن مصلحت چیست که اقتضا نموده است شارع امارات ظنّیه را حجّت قرار دهد؟

ممکن است مصالحی در بین باشد از جمله:

۱- تسهیل امر بر مکلّفین- اگر شارع بخواهد مانع حجّیّت امارات ظنّیه شود مکلّفین از کجا دسترسی به احکام پیدا کنند؟ لذا برای

سهولت امر، امارات را حجّت قرار داده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۵۸

نعم لو قیل باستتباع جعل الحجیهٔ للأحکام التکلیفیهٔ، أو بأنه لا معنی لجعلها إلا جعل تلک الأحکام، فاجتماع حکمین و إن کان یلزم، إلا أنهما لیسا بمثلین أو ضدین، لأن أحدهما طریقی عن مصلحهٔ فی نفسه موجبهٔ لإنشائه الموجب للتنجز، أو لصحهٔ الاعتذار بمجرده من دون إرادهٔ نفسانیهٔ أو کراههٔ کذلک متعلقهٔ بمتعلقه فیما یمکن هناک انقداحهما، حیث إنه مع المصلحهٔ أو المفسدهٔ الملزمتین فی فعل، و إن لم یحدث بسببها إرادهٔ أو کراههٔ فی المبدأ الأعلی، إلا أنه إذا أوحی بالحکم الناشئ من قبل تلک المصلحهٔ أو المفسدهٔ إلی النبی، أو ألهم به الولیّ، فلا محالهٔ ینقدح فی نفسه الشریفهٔ بسببهما، الإرادهٔ أو الکراههٔ الموجبهٔ للإنشاء بعثا أو زجرا، بخلاف ما لیس هناک مصلحهٔ أو مفسدهٔ فی المتعلق، بل إنما کانت فی نفس إنشاء الأمر به طریقیا. و الآخر واقعی حقیقی عن مصلحهٔ أو مفسدهٔ فی متعلقه، موجبهٔ لإرادته أو کراهته، الموجبهٔ لإنشائه بعثا أو زجرا فی بعض المبادئ العالیهٔ، و إن لم یکن فی المبدأ الأعلی إلا العلم بالمصلحهٔ أو المفسدهٔ- کما أشرنا- فلا یلزم أیضا اجتماع إرادهٔ و کراههٔ، و إنما لزم إنشاء حکم واقعی حقیقی بعثا و زجرا، و انشاء حکم آخر طریقی، و لا مضادهٔ بین

۲- مصلحت دیگری که شاید از مصلحت قبلی هم مهم‌تر باشد: شارع مقدّس با آن احاطه و آگاهی که دارد و می‌بیند امارات ظنّیه هشتاد درصدش مطابق با واقع است لکن فرض کنید بیست درصد هم مخالف با واقع درآید و باعث تفویت مصلحت یا القاء در مفسده بشود، آیا در این صورت مصلحتی وجود ندارد که مثلا شارع خبر واحد را حجّت قرار دهد؟

امر، دائر است بین رعایت بیست درصد یا هشتاد درصد، لذا شارع به رعایت مطابقت هشتاد درصدی خبر واحد آن را حجّت قرار می‌دهد.

تا اینجا مرحوم آقای آخوند طبق نظریّه خود به حمایت از نظر مشهور جواب سه اشکال را بیان کردند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۵۹

الإنشاءین فیما اذا اختلفا، و لا یکون من اجتماع المثلین فیما اتفقا، و لا إرادهٔ و لا کراههٔ أصلا الّا بالنسبهٔ إلی متعلق الحکم الواقعی، فافهم [۱].

---

(۱) [۱]- مرحوم آقای آخوند از اینجا جواب اشکال اوّل و دوّم را طبق دو مسلک دیگر بیان می‌کنند که ما ابتدا آن دو مسلک در مورد احکام وضعیّه و حجّیت را بیان می‌کنیم و سپس به اشکال ابن قبه پاسخ می‌دهیم.

مرحوم آقای آخوند گفتند به دنبال احکام وضعیّه (مانند حجّیّت) هیچ‌گونه حکم تکلیفی جعل نمی‌شود امّا نظر مرحوم شیخ در باب احکام وضعیّه: اصلا معنای جعل حکم وضعی یعنی جعل احکام تکلیفیّه، گویا خود حکم وضعی یک مجعول تبعی است نه یک مجعول استقلالی هرکجا صحبت از حکم وضعی می‌شود اساس، در آن مورد حکم تکلیفی می‌باشد مثلا وقتی شارع برای مشتری جعل ملکیّت می‌کند معنای این کار شارع این است که: جائز است مشتری در مبیع تصرّف کند که جواز یک حکم تکلیفی است.

یا مثلا وقتی شارع می‌گوید بین این زن و مرد زوجیّت برقرار است یعنی برای هریک از این دو استمتاع از دیگری جائز است. یعنی برای هریک جائز است که به دیگری نظر نماید پس معنای جعل حجّیّت، جعل آن آثار و احکام است روی این مبنا اگر شارع اماره ظنّیه را حجّت قرار داد و گفت خبر الواحد حجّهٔ، لازمه‌اش این است که: شارع نماز جمعه‌ای را که خبر واحد بر وجوبش دلالت کرده است، واجب نموده است بنابراین، حجّیّت خبر واحد یعنی وجوب نماز جمعه.

امّا مسلک دیگری هم در مورد احکام وضعیّه است که تقریبا برزخ بین دو نظریّه قبل است وقتی شارع حجّیّت را که یک حکم

وضعی است برای خبر واحد جعل می‌نماید در واقع دو کار در عرض هم انجام می‌دهد. هم حجّیّت را برای خبر واحد جعل می‌کند و هم یک حکم تکلیفی طبق مفاد آن اماره جعل می‌نماید.

گویا معنی خبر الواحد حجّهٔ دو جمله است:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶۰

الف- خبر الواحد حجهٔ- ب- یجب صلاهٔ الجمعهٔ (که مفاد اماره ظنّیه و خبر واحد است).

یا به‌عنوان مثال وقتی شارع برای مشتری جعل ملکیّت می‌نماید در واقع دو چیز را جعل نموده است الف: ملکیّت ب: احکام تکلیفیّه‌ای که همراه ملکیّت است مانند جواز تصرّف- (البتّه آن حکم تکلیفی به اختلاف موارد تفاوت می‌کند).

وجه اشتراک این دو مبنا: وقتی شارع خبر واحد را حجّت قرار می‌دهد یک حکم تکلیفی مطابق مفاد اماره هم در کار هست خواه معنای جعل حجّیّت، جعل آن حکم تکلیفی باشد یا اینکه بین جعل حجّیّت و جعل حکم تکلیفی ملازمه باشد.

پس اگر نماز جمعه در واقع و در لوح محفوظ حرام باشد لکن خبر واحد بگوید نماز جمعه وجوب دارد در این صورت نماز جمعه وجوب شرعی پیدا می‌کند پس در اینجا دو حکم پیدا شده است.

۱- حکم واقعی حرمت متعلّق به نماز جمعه. ۲- یک حکمی هم بنام وجوب در دنبال خبر واحد برای نماز جمعه جعل شده است.

شما چگونه جواب اشکال اجتماع حکمین متضادّین را می‌دهید؟

در مسئله اجتماع حکمین مثلین هم همین‌طور است. یعنی اگر نماز جمعه در لوح محفوظ واجب باشد و خبر واحد هم دلالت بر وجوب کند، شما می‌گوئید بدنبال جعل حجّیّت خبر واحد یک حکم تکلیفی برای نماز جمعه درست می‌شود.

شما چگونه جواب اشکال اجتماع حکمین مثلین را می‌دهید؟

چطور شارع می‌تواند دو وجوب برای یک نماز جمعه داشته باشد؟

بنابراین لا محاله اجتماع حکمین تحقّق دارد. امّا جواب:

مرحوم آقای آخوند طبق این دو مبنا جواب می‌دهند.

بله ما هم حکم به استحاله اجتماع حکمین متماثلین و حکمین متضادّین می‌کنیم

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶۱

در ما نحن فیه اجتماع حکمین است لکن این دو حکم نه تماثل با حکم واقعی دارند و نه تضادّ با حکم واقعی پیدا می‌کنند.

یعنی در صورت اتّفاقشان، تماثل بینشان نیست و در صورت تفاوت، تضادّی بینشان نیست.

بیان ذلک: اصلا سنخ این دو حکم و خصوصیّاتشان تفاوت دارد.

ما ابتدا آن حکم واقعی و لوح محفوظی را مقداری تجزیه و تحلیل کنیم.

حکم واقعی تابع متعلّق است یعنی اگر نماز جمعه در واقع حکمی دارد به لحاظ مصلحت یا مفسده‌ای است که در خود نماز جمعه وجود دارد و در نفس انشاء حکم مصلحتی نیست و تقریب ثبوت حکم واقعی چنین است که: خداوند تبارک و تعالی که مبدأ اعلی است، عالم است که واجبات، مصلحت ملزمه و محرّمات، مفسده ملزمه (لازم الاجتناب) دارند مثلا خداوند، عالم است که نماز جمعه یک مصلحت ملزمه دارد و یا مثلا خمر واجد یک مفسده ملزمه است که بدنبال این علم، خداوند یک حکمی انشائی (شأنی) بصورت قانون جعل می‌نماید بعد بدنبال این حکم انشائی پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله بصورت وحی از آن مطّلع می‌شود و ائمّه علیهم السّلام بصورت الهام یا بنحو دیگری از آن آگاه می‌شوند سپس نبی و ائمّه نسبت به آن حکم انشائی اراده، کراهت، حبّ و بغض پیدا می‌کنند.

تذکّر- این حبّ و بغض نسبت به آن حکم انشائی در خداوند نیست زیرا این دو ناشی از انفعال هستند و مسائل انفعالی درباره

خداوند مستحیل است. وقتی اراده و کراهت در نفوس نبی و ائمّه پیدا شد آنها نسبت به حکم انشائی بعث و زجر می‌کنند. یعنی در واجبات مردم را تحریک به اتیان می‌نمایند (بعث) و در محرّمات مردم را زجر می‌نمایند و حکم انشائی مبدّل به حکم واقعی می‌شود و قانون الهی به مرحله اجرا گذاشته می‌شود.

این خصوصیّات حکم واقعی است که ما از آن تعبیر به حکم حقیقی، حکم واقعی و حکم لوح محفوظی می‌کنیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۶۲

اکنون خصوصیّات احکام مفاد امارات (مانند خبر واحد) را بگوئیم.

فرض کنید حکم واقعی نماز جمعه حرمت است ولی خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است این حکم مفاد خبر واحد اسمش حکم حقیقی و واقعی نیست بلکه اسمش حکم طریقی می‌باشد و خصوصیّاتش این است که:

در حکم طریقی مصلحت در نفس انشاء حکم است و اصلا کاری به متعلّق خود (نماز جمعه) ندارد که آیا در آن مصلحت یا مفسده است یعنی حکم طریقی تابع مصلحتی است که در خود حکم وجود دارد.

بعلاوه این حکم توخالی هم هست به این معنا که اگر مطابق واقع بود که همان واقع است که به این صورت در آمده است و اگر مخالف واقع باشد فقط برای مکلّف یک عذر هست به‌نحوی‌که اگر مخالفتی تحقّق پیدا کرد، ملاک در موافقت و مخالفت همان واقع می‌باشد نه اینکه ملاک موافقت و مخالفت، این حکم طریقی باشد.

پس وجوب نماز جمعه اگر با حرمت واقعی مقایسه شود آن حرمت واقعی تابع مفسده ملزمه است امّا همین وجوب نماز جمعه تابع یک مصلحتی است که در خود حکم بوجوب نماز جمعه است و کاری به مصلحت و مفسده ندارد که اگر مطابق واقع بود همان واقع را برای مکلّف منجّز می‌کند و اگر مخالف با واقع بود مکلّف معذور است بدون این که بر خود این حکم ثواب یا عقابی مترتّب شود.

اگر ما دو حکم این‌چنینی برای شما درست کردیم. آیا در این صورت وجوب نماز جمعه (مفاد خبر واحد) با آن حرمت واقعیّه و لوح محفوظی منافات دارد؟.

آیا اجتماع حکمین متضادّین است؟

آیا اجتماع اراده و کراهت است؟

حکم طریقی که تابع مصلحت یا مفسده در متعلّق نیست بلکه حکم طریقی همیشه تابع مصلحت در جعل خودش هست (مثلا بخاطر تسهیل امر بر مکلّفین).

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۶۳

نعم یشکل الأمر فی بعض الأصول العملیة، کأصالة الإباحة الشرعیة، فإن الإذن فی الإقدام و الاقتحام ینافی المنع فعلا[۷۴]، کما فیما صادف الحرام، و إن کان الإذن فیه لأجل مصلحة فیه، لا لأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة فی المأذون فیه [۱].

پس ما دو حکم داریم امّا در صورت تخالفشان اجتماع حکمین متضادّین نیست و جمع بین این دو حکم هیچ مانع عقلی ندارد.

و در صورت توافقشان اجتماع حکمین هست امّا اجتماع حکمین مثلین نمی‌باشد.

خلاصه: طبق مبنای مرحوم آقای آخوند اصلا دو حکم نداریم تا اجتماع حکمین مثلین یا ضدّین بشود.

و طبق دو مبنای اخیر دو حکم داریم امّا تضاد و تماثلی بین این دو حکم نیست.

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بله در بعضی از اصول عملیّه مانند اصالة الاباحه، ما دچار اشکال می‌شویم (خواه مسلک خود را بپذیریم یا آن مبنای دیگر را قبول کنیم).

بیان اشکال: شارع در باب اصالهٔ الاباحه نگفته است که اصالهٔ الاباحهٔ حجّ‌هٔ، بلکه او در دلیل اصالهٔ الاباحه «کلّ شیء لک حلال حتّی ...»[۷۵] جعل حکم تکلیفی (اباحه) کرده است، و اباحه یکی از احکام پنج‌گانه تکلیفیّه است شارع در مورد شیء مشکوک الحلیّهٔ و الحرمهٔ جعل اباحه و حلیّت نموده است و این حلّیت (حلال) با سایر حلالها از نظر حکم تکلیفی تفاوتی ندارد.

چگونه می‌شود یک شیء (فرضا شرب تتن) بحسب واقع حرام باشد و در عین حال اصالهٔ الاباحه بگوید به حسب ظاهر آن شیء حلال است. شما چگونه این حلّیت ظاهری و اذن در اقدام را با حرمت واقعیّه جمع می‌کنید. شما بگوئید خود این اذن در

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶۴

فلا محیص فی مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادهٔ أو الکراههٔ فی بعض المبادئ العالیهٔ أیضا، کما فی المبدأ الأعلی، لکنه لا یوجب الالتزام بعدم کون التکلیف الواقعی بفعلی، بمعنی کونه علی صفهٔ و نحو لو علم به المکلف لتنجز علیه، کسائر التکالیف الفعلیهٔ التی تتنجز بسبب القطع بها، و کونه فعلیا إنما یوجب البعث أو الزجر فی النفس النبویّهٔ أو الولویّهٔ، فیما إذا لم ینقدح فیها الإذن لأجل مصلحهٔ فیه [۱].

ارتکاب مصلحت دارد و این‌طور نیست که شرب تتن مثل سایر مباحات مصلحت و مفسده‌اش مساوی باشد یا اصلا مفسده و مصلحت نداشته باشد.

می‌گوئیم بله اینجا هم در خود اذن مصلحت هست. امّا این اذنی که ناشی از مصلحت در خودش شده است سبب شده که من بتوانم شرب تتن را مرتکب شوم و شارعی که در واقع و در لوح محفوظ فرضا شرب تتن را حرام کرده است چطور به مقتضای کلّ شیء لک حلال ... و لو روی یک مصلحتی در خود این تحلیل و اباحه به من اجازه داده است که شرب تتن را مرتکب بشوم؟

خلاصه: چگونه می‌توان بین حرمت واقعیّه و حلّیت ظاهری (اذن در اقدام) جمع نمود.

[۱]- برای توضیح عبارت مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم:

مرحوم مصنّف برای احکام چهار مرحله بلکه پنج مرحله قائل است.

۱- مرحله اقتضا: که عبارت است از اشتمال بر مصلحت و واجدیّت مفسده، مثلا در مورد اباحه مصلحت و مفسده مساوی است. و اینکه اشتمال بر مصلحت و مفسده را ذکر می‌کنیم به لحاظ اغلب احکام است (که عبارت از آن چهار حکم است).

مثلا شرب خمر، مفسده ملزمه و لازم الاجتناب دارد و باید از آن اجتناب کرد.

این مرحله، مرحله استعداد برای ثبوت حکم است.

۲- مرحله انشا: خداوند متعال که عالم بر این مفسده است یک حکم انشائی (که انشا به معنی جعل و قرارداد است) به دنبال آن اقتضا جعل می‌کند و در لوح محفوظ

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶۵

ثبت و ضبط می‌گردد.

۳- مرحله فعلیّت: بعد از مرحله انشا، مرحله بعث و زجر است و حکم به مرحله تحریک بر انجام (در واجبات در خارج) و تحریک بر اجتناب (در محرّمات در خارج) می‌رسد که مرحوم آقای آخوند این مرحله را به دو مرتبه تقسیم می‌کنند.

الف- مرحله فعلیّت تعلیقیّه یا به تعبیر دیگر مرحله فعلیّت لو علم: حکم از مرحله انشا به مرحله اجرا گذاشته می‌شود لکن در این مرحله یک قید وجود دارد و قیدش این است که اگر مکلّف از راه قطعی یا از طریقی که به منزله قطع است اطّلاع برآن حکم پیدا کرد، باید آن حکم را اجرا کند یعنی بعث و زجرش معلّق است- مثل اکرم زیدا إن جاءک.

ب- مرحله فعلیّت حتمیّه: همان‌طور که گفتیم اگر آن قید حاصل شد، فعلیّت تعلیقیّه به فعلیّت حتمیّه می‌رسد. آن‌وقت باید برطبق

آن حکم عمل نمود.

۴- مرحله تنجّز: بعد از مراحل فوق حکم به مرحله تنجّز می‌رسد یعنی اگر مخالفتی با آن بشود مکلّف عذری ندارد و خداوند می‌تواند او را عقاب نماید بنابراین مرحوم آقای آخوند مجموعا در احکام، پنج مرحله درست کردند.

۱- مرحله اقتضا ۲- مرحله انشا ۳- مرحله فعلیّت تعلیقیه ۴- مرحله فعلیّت حتمیّه ۵- مرحله تنجّز.

امّا جواب اشکال

آن حرمت واقعیّه، مرحله انشا را گذرانده است و به مرحله فعلیّت تعلیقیّه (لو علم) رسیده است یعنی معلّق علیه آن حاصل نشده است زیرا کسی بدلیل اصالهٔ الاباحه رجوع می‌کند که علم به حرمت شرب تتن پیدا نکرده است و دلیل اصالهٔ الاباحه شامل فرد عالم نمی‌شود و مخصوص جاهل و شاک می‌باشد بنابراین در نفس نبی یا امام این معنی منقدح شده است که یک مصلحتی در خود این تعلیق، ترخیص و اباحه هست و در نفس امام و نبی، زجر صراحتی و تحریم صراحتی که نسبت به شرب خمر در مورد جاهل تحقّق

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶۶

فانقدح بما ذکرنا أنه لا یلزم الالتزام بعدم کون الحکم الواقعی فی مورد الأصول و الأمارات فعلیا [۱].

ندارد بلکه اگر فعلیّت حتمیّه باشد می‌تواند زجر صراحتی و تحریم صراحتی باشد و در اینجا فعلیّت تعلیقیّه است. پس بجای اینکه در نفس امام و نبی کراهت باشد و شما بگویید این کراهت با اذن در اقدام قابل جمع نیست، بجای آن، این مصلحت هست که می‌بیند اذن یک مصلحت و تسهیلی برای مردم دارد پس از طرفی حرمت واقعیّه به مرحله فعلیّت نرسیده است و در دنبالش کراهتی تحقّق ندارد و از طرفی به خاطر مصلحتی که در خود اذن وجود دارد ما اذن در اقدام داریم بنابراین:

چه مانعی دارد که یک حرمت این‌چنینی با یک اذن در اقدام آن‌چنانی اجتماع داشته باشند و آیا جمع بین این دو محذوری دارد؟ حرمت در حدّ فعلیّت تعلیقیّه و اذن در اقدام در خصوص جاهل و کسی که معلّق علیه برایش حاصل نشده لذا جمع بین این دو حکم و به تعبیر معروف جمع بین حکم ظاهری و واقعی در این قبیل اصول را از این راه حل می‌کنیم پس: هم حکم واقعی به مرحله فعلیّت تعلیقیّه رسیده است و هم اذن در ارتکاب روی مصلحتی مانعی ندارد.

این راهی بود که مرحوم آقای آخوند انتخاب کردند.

روش شیخ اعظم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی

[۱]- با آنچه که ذکر کردیم واضح شد که لازم نیست ما راه مرحوم شیخ انصاری را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی طی کنیم. مرحوم شیخ (اعلی اللّه مقامه الشّریف) در کتاب رسائل به‌طور کلّی در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در مورد امارات و در مورد اصول عملیّه (چه از قبیل اصالهٔ الاباحه و چه از قبیل استصحاب و اصالهٔ البراءهٔ و اشباه ذلک)، راه دیگری را پیموده‌اند که عبارتست از اینکه:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶۷

کی یشکل تارهٔ بعدم لزوم الإتیان حینئذ بما قامت الأمارهٔ علی وجوبه، ضرورهٔ عدم لزوم امتثال الأحکام الإنشائیهٔ ما لم تصر فعلیهٔ و لم تبلغ مرتبهٔ البعث و الزجر، و لزوم الإتیان به مما لا یحتاج إلی مزید بیان أو إقامهٔ برهان [۱].

حکم واقعی از مرحله اقتضا می‌گذرد و به مرحله انشا می‌رسد و در مرحله انشا توقف می‌نماید که حکم واقعی عبارت از حکمی

است که برای اجرا می‌باشد و مکلّف باید عمل خود را طبق آن انجام دهد پس اگر فرضا شرب تتن در واقع حرام و در ظاهر حلال بود بین آن حکم واقعی و حکم ظاهری این‌طور جمع می کنیم که:

آن حرمت، مربوط به لوح محفوظ و مقام انشا است و این جواز هم برای فعلیّت و عمل کردن و اجرا کردن، بخاطر مصالحی که در جعل حکم ظاهری است منتها مراحل این دو حکم تفاوت می کند و مرحوم شیخ معتقد هستند که حکم واقعی به مرحله فعلیّت نمی‌رسد و در مرحله انشا باقی می‌ماند.

[۱]- شاید فرمایش مرحوم شیخ بهتر از بیان مرحوم آخوند باشد. امّا روی مبنای شیخ دو اشکال خیلی مهم به ایشان شده است که هیچ‌کدام قابل جواب نیست ولی طبق مبنای مرحوم آقای آخوند این دو اشکال وارد نیست.

امّا اشکال اوّل: یک مقدّمه لازم دارد و آن اینکه: احکام الهی که در مرحله اقتضا هست و هنوز به مرحله انشا نرسیده و قانونی برطبق اقتضا جعل نشده است، آیا این گونه احکام، وجوب متابعت دارد؟ خیر، بلکه به نظر دقیق در مرحله اقتضا حکمی در کار نیست و مرحله اقتضا قبل از مرحله جعل و اثبات حکم است.

اگر حکمی از مرحله اقتضا گذشت به مرحله انشا رسید و قانون برطبق آن جعل شد، آیا آن حکم در مرحله انشا و قبل از رسیدن به مرحله فعلیّت لزوم متابعت دارد یا نه؟

احکام تا وقتی از مرحله انشا به مرحله فعلیّت نرسند اصلا وجوب متابعت ندارند

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۶۸

زیرا فرق بین مرحله انشا و مرحله فعلیّت، این است که در مرحله انشا فقط مرحله جعل و تصویب قانون است امّا مرحله فعلیّت مرحله اجراء قانون و عمل به قانون است.

مثال- اگر کسی نسبت به احکام و قوانینی که در مجلس شورای اسلامی تصویب می‌شود اطّلاع پیدا کرد، آیا لازم است طبق آن عمل کند؟

خیر، وقتی آن قوانین برای اجرا در اختیار قوّه مجریّه گذاشته شد وجوب متابعت دارد.

احکام الهی هم در مرحله انشا لزوم متابعت و موافقت ندارند.

بعد از ذکر این مقدّمه، اشکالی را که به مرحوم شیخ کرده‌اند بیان می‌کنیم که: فرض کنید خبر واحد معتبر زراره دلالت می کند که مثلا حکم ظاهری نماز جمعه وجوب است و فرض هم نمائید که حکم واقعی نماز جمعه هم وجوب است (البته در مسئله جمع بین حکم ظاهری و واقعی هم اجتماع حکمین متماثلین و هم اجتماع حکمین متضادّین، هر دو مورد اشکال است) اینجا مرحوم شیخ می‌فرمایند، در مورد قیام اماره، حکم واقعی نماز جمعه در مرحله انشا باقی است و به مرحله فعلیّت نرسیده است.

اشکال، این است که مقام انشا که وجوب متابعت ندارد الآن که خبر واحد دلالت بر وجوب نماز جمعه می کند چه چیز گریبان مکلّف را می گیرد؟ چه چیز مکلّف را الزام می کند که نماز جمعه را اتیان نماید؟

مکلّف نمی‌داند که حکم واقعی نماز جمعه وجوب است. اگر می‌دانست به سراغ اماره و خبر واحد نمی‌رفت.

پس با قیام خبر واحد، علمی نسبت به حکم واقعی نیست پس هیچ ملزم و معرّفی برای اتیان نماز جمعه وجود ندارد با اینکه روایت صحیحه زراره دلالت بر وجوب می کند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۶۹

لا یقال: لا مجال لهذا الإشکال، لو قیل بأنها کانت قبل أداء الأمارة إلیها إنشائیة، لأنها بذلک تصیر فعلیة، تبلغ تلک المرتبة [۱].

فإنه یقال: لا یکاد یحرز بسبب قیام الأمارة المعتبرة علی حکم إنشائی لا حقیقة و لا تعبدا، إلا حکم إنشائی تعبدا، لا حکم إنشائی أدّت إلیه الأمارة، اما حقیقة فواضح، و اما تعبدا فلأنّ قصاری ما هو قضیة حجیة الأمارة کون مؤدّاها هو الواقع تعبدا، لا الواقع الذی

أدّت إليه الأمارة [۲].

و اگر لزوم اتیان طبق امارات در کار نباشد پس این چه حجیّتی است که برای امارات قائل شده‌اند.

این اشکال مهم به مرحوم شیخ شده است که: لازمه بیان شما عدم لزوم رعایت اماره‌ای است که دلالت بر وجوب یک شیء می‌نماید.

[۱]- از ناحیه مرحوم شیخ دفاع کرده‌اند که: بله حکم واقعی تا زمانی که در مرحله انشا متوقّف است لزوم رعایت ندارد امّا این مطلب را که نمی‌توانید انکار کنید که: اگر حکم واقعی مؤدّای یک اماره قرار گرفت، آن حکم واقعی بضمیمه اینکه مفاد اماره مطابق با حکم واقعی است، این لزوم اجرا دارد.

بله اگر واقع و یا حکم انشائی و یا مؤدّای اماره به تنهایی بودند، می‌توانستید اشکال نمایید.

بنابراین چه نقصی در وجوب موافقت ملاحظه می‌کنید. حکم واقعی وجوب نماز جمعه، خبر واحد معتبر هم دلالت بر وجوب کرده است و حکم به مرحله بعث رسیده و مسئله وجوب موافقت، مسلّم است.

[۲]- امّا جواب از این دفاع: قبول داریم که واقع به تنهایی و مؤدّای اماره هم به تنهائی وجوب موافقت ندارند بلکه واقع مؤدّای اماره لزوم متابعت دارد.

امّا اینجا سؤالی مطرح است و آن اینکه: شما می‌توانید این واقع مؤدّای اماره

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۰

را به ما نشان بدهید؟

آیا شما واقع را می‌دانید تا بگویید این واقع مؤدّای اماره است؟ خیر. اگر می‌دانستید که سراغ خبر معتبر زراره نمی‌رفتید. ما فقط کتاب وسائل و امثال آن را در اختیار داریم و یک خبر واحد معتبر دلالت می‌کند که نماز جمعه واجب است. خلاصه اگر وجدانا واقع را می‌دانستیم به خبر واحد رجوع نمی‌کردیم.

و اگر بگوئید دلیل بر حجّیّت خبر واحد دو فائده دارد:

۱- می‌گوید مؤدّای اماره وجوب نماز جمعه است ۲- واقع هم همین وجوب است منتها نه بصورت اخبار بلکه به صورت تعبّد و بناگذاری بر اینکه واقع هم همان مؤدّای اماره است یعنی دلیل حجّیّت خبر واحد یک واقع تنزیلی و تعبّدی برای ما درست می‌کند و کأنّ می‌گوید: «احکم بانّ الحکم الواقعی لصلاة الجمعة عبارة عن الوجوب» مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: این حرف درست نیست. زیرا دلیل بر حجّیّت خبر واحد فرضا می‌گوید شما بنا بگذارید که مؤدّای خبر واحد، همان واقع است. امّا واقع به تنهائی کافی نبود بلکه واقع مؤدّای اماره لازم بود یعنی واقعی که از نظر صفت نحوی متّصف باشد به اینکه مؤدّای اماره است.

آیا دلیل بر حجّیت خبر واحد این مطلب را هم ثابت می‌کند؟ خیر فقط یک واقع تعبّدی درست می‌کند و می‌گوید بنا بگذار که حکم واقعی نماز جمعه وجوب است و در عالم شرع و تعبّد مفاد خبر واحد همان واقع است.

بناگذاری بر اینکه واقع است این برای وجوب موافقت کافی نیست بلکه باید واقع با وصف مؤدّای اماره را درست کند تا وجوب موافقت ثابت شود.

پس این دفاعی که از مرحوم شیخ شده است درست نمی‌باشد لذا باید دقّت کرد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۱

فافهم ۷۶]. اللّهمّ إلا أن یقال: إن الدلیل علی تنزیل المؤدّی منزلة الواقع- الذی صار مؤدّی لها- هو دلیل الحجیة بدلالة الاقتضاء [۱].

---

(۱) [۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند شما از راه دیگری می‌توانید استفاده کنید و بگویید: این بناگذاری، که واقع، وجوب است، چه ثمره‌ای دارد؟

اگر ثمره‌ای نداشته باشد نتیجه این می‌شود که شارع با دلیل حجّیّت اماره و خبر واحد یک عمل لغو و بی‌فائده را مرتکب شده است. اگر مسئله وجوب موافقت و لزوم اطاعت کنار برود دیگر چه فائده‌ای دارد؟

و به اصطلاح علمی روی دلالت اقتضا (و اینکه کلام از لغویّت خارج شود)، می‌گوئیم وقتی شارع می‌گوید. بنا بگذار بر اینکه آن واقع است، معنایش این است که نماز جمعه را بخوان و اگر این معنا را نداشته باشد مفهوم و معنایش این نیست که در ذهن خودت تصوّر کن که مؤدّای اماره همان واقع است.

پس شارع بخاطر یک منظور و نتیجه خارجی این تعبّد را مطرح کرده است و همین‌که می‌گوید بنا بگذار، این واقع است، ثمره‌اش این است که برو نماز جمعه را بخوان.

بنابراین فرمایش مرحوم شیخ درست می‌شود که دلیل حجّیّت خبر واحد یک واقع تنزیلی درست می‌کند و نتیجه واقع تنزیلی، وجوب اتیان، طبق مؤدّای اماره است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۲

لکنه لا یکاد یتم إلا إذا لم یکن للأحکام بمرتبتها الإنشائیة أثر أصلا، و إلا لم تکن لتلک الدلالة مجال، کما لا یخفی [۱].

و أخری بأنّه کیف یکون التوفیق بذلک؟ مع احتمال أحکام فعلیة بعثیّة أو زجریّة فی موارد الطرق و الأصول العملیة المتکفلة لأحکام فعلیة؛ ضرورة أنه کما لا یمکن القطع بثبوت المتنافیین، کذلک لا یمکن احتماله. فلا یصح التوفیق بین الحکمین، بالتزام کون الحکم الواقعی- الذی یکون مورد الطرق- إنشائیا غیر فعلی [۲].

---

(۱) [۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند، این حرف را در یک صورت می‌پذیریم اگر این واقع تنزیلی هیچ اثری غیر از لزوم موافقت و خواندن نماز جمعه نداشته باشد امّا اگر فرض کردید آثار دیگری هم غیر از مسئله لزوم موافقت و خواندن نماز جمعه در کار است این حرف شما کنار می‌رود.

و ممکن است بگوئیم یک آثاری در کار هست و بقول مرحوم مشکینی اثرش در نذر ظاهر می‌شود. یعنی اگر کسی نذر کرده است که چنانچه حکم واقعی نماز جمعه وجوب باشد صد درهم صدقه می‌دهم، اینجا شارع طبق دلیل حجّیّت خبر واحد می‌گوید بنا بگذار بر اینکه حکم واقعی نماز جمعه وجوب است پس باید صد درهم صدقه را به فقرا بدهی و اثری در لزوم اتیان نسبت به نماز جمعه در خارج نمی‌تواند داشته باشد.

خلاصه: مرحوم شیخ در جمع بین حکم ظاهری و واقعی فرمودند حکم واقعی، انشائی و حکم ظاهری، فعلی می‌باشد. و اوّلین اشکالی که متوجّه ایشان شد این بود که روی مبنای مرحوم شیخ اگر اصل یا اماره‌ای فرضا دلالت بر وجوب یک شیء کرد و لو این اماره به حسب واقع هم مطابق با واقع باشد لزوم رعایت ندارد زیرا واقع در مرحله انشا است و حکم انشائی تا به مرحله فعلیّت نرسد لزوم موافقت ندارد.

اشکال دوّمی که به مرحوم شیخ شده است

[۲]- برای بیان این اشکال ابتدا مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم که قبلا هم به آن اشاره کرده‌ایم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۳

اینکه می‌گویند اجتماع ضدّین و اجتماع متنافیین ممتنع است. آیا فقط قطع به اجتماع ضدّین ممتنع است، یا اینکه احتمال اجتماع

ضدّین هم ممتنع است؟
جواب: در جای خودش ثابت شده است که بدیهی است که هم قطع به اجتماع ضدّین محال است و هم احتمال اجتماع ضدّین محال است، یعنی ممتنع باید مقطوع العدم باشد نه محتمل الوجود می‌تواند باشد و نه مقطوع الوجود
مثال: ما همان‌طوری که نمی‌توانیم قطع پیدا کنیم که جسمی در لحظه واحد معروض سفیدی و سیاهی باشد، همان‌طور هم نمی‌توانیم احتمال بدهیم که جسم واحد در لحظه واحد معروض سیاهی و سفیدی باشد.
اجتماع ضدّین و متنافیین که محال است در تمام حالات ممتنع است، قطع به آن محال است، احتمال اجتماع آن‌هم محال است.
اکنون از مرحوم شیخ (اعلی اللّه مقامه الشّریف) سؤال می‌کنیم که چه کسی رجوع به اماره یا اصل می‌نماید؟
آیا کسی که شک در حکم اقتضائی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می‌کند؟
آیا کسی که شک در حکم انشائی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می‌کند؟
آیا کسی که شک در حکم فعلی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می‌کند؟
در کتاب القطع هم گفته‌ایم که حتّی قطع به حکم اقتضائی و قطع به حکم انشائی هیچ‌گونه اثر و لزوم متابعتی ندارد تا چه رسد به اینکه کسی شک نسبت به آن دو داشته باشد بنابراین کسی به اصول و امارات رجوع می‌کند که شک در حکم فعلی داشته باشد یعنی مشکوکش حکم فعلی باشد. به ضمیمه آن مقدّمه فرض کنید:
مسئله شرب تتن پیش آمد و می‌خواهید به «کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم انه حرام» رجوع کنید و احتمال می‌دهید که حکم واقعیش حرمت باشد خوب این حرمت محتمله بقول شما (مرحوم شیخ) اگر حرمت انشائیه باشد شکّ در حکم انشائی و حتّی
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۴
کما لا یصح بأن الحکمین لیسا فی مرتبة واحدة بل فی مرتبتین؛ ضرورة تأخّر الحکم الظاهری عن الواقعی بمرتبتین [۱].

قطع به حکم انشائی که اثری ندارد.
پس آن حرمت احتمالی باید فعلیّتی داشته باشد بنابراین نمی‌توانیم حرمت محتمله را در مقام انشا راکد بگذاریم باید به مرحله فعلیّت رسیده باشد و شک در حکم فعلی در کار باشد تا آن‌وقت نوبت رجوع به: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم انّه حرام» برسد.
اکنون ما از طرفی شک در حکم فعلی شرب تتن داریم و از طرفی کلّ شیء لک حلال ... حلّیت را ثابت می‌کند. شما چطور بین حرمت فعلیّه و این اباحه و تحلیل جمع می‌کنید؟
بگویید ما یقین به آن حرمت که نداریم ما می‌گوئیم احتمالش را چگونه می‌دهید؟
مگر در امتناع اجتماع متنافیین بین صورت قطع و احتمال فرقی است؟ خیر.
انسان حتّی نمی‌تواند احتمال بدهد که یک حرمت فعلیّه با یک اباحه و تحلیل برطبق کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم انّه حرام جمع شده است.
و اگر بگویید حرمت محتمله به مرحله فعلیّت نرسیده است و شک در حکم انشائی داریم، می‌گوئیم کسی که شک در حکم انشائی دارد حقّ رجوع به اصل یا اماره ندارد زیرا مجرای اصول و امارات شک در حکم فعلیّه است.
پس این جمع مرحوم شیخ مشکل اجتماع متنافیین را حل نکرد.

آخرین روش در جمع بین حکم واقعی و ظاهری

[۱]- مرحوم سیّد محمّد اصفهانی (سیّد فشارکی) که استاد مرحوم محقّق حائری (مؤسس حوزه علمیه قم) بوده است یک راه سوّمی

برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی دارند که:

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۷۵

در این راه، مسئله تأخّر مرتبه را مطرح می‌کنند که حکم ظاهری تأخّر از حکم واقعی دارد نه تنها یک مرتبه، بلکه حکم ظاهری دو مرتبه از حکم واقعی تأخّر دارد. و اگر این مسئله ثابت شد دیگر اجتماع حکمین در یک مرتبه تحقّق ندارد و مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی حل خواهد شد.

بیان ذلک: اگر شرب تتن فرضا بحسب واقع حرام باشد حکم واقعی روی چه عنوانی رفته است؟

آنچه عنوان و موضوع برای حکم واقعی است همین عنوان واقعی شیء است (یعنی شرب تتن)- چه مکلّف عالم و چه جاهل به حکم باشد، علم و جهل مکلّف هیچ‌گونه دخالتی در حکم واقعی ندارند.

اکنون ما به دلیل حکم ظاهری مراجعه می‌کنیم (کلّ شیء لک حلال حتّی ...) تا ببینیم موضوع این (حلال) چیست.

آیا معنایش این است که کلّ شیء لک حلال واقعا؟

محقّقین چنین معنا می‌کنند که «کل شیء شکّ فی حلّیته و حرمته واقعا فهو لک حلال ظاهرا» یعنی چیزی که در حکم واقعیش شک بشود (در حلیّت و حرمت واقعیش شک بشود) بحسب ظاهر آن شیء محکوم به حلّیت است.

لازمه بیان فوق این است که ما ابتدا یک حلال و حرام واقعی داشته باشیم و بعد شک در آن بکنیم و بعد از شک مسئله رجوع به کلّ شیء لک حلال حتّی ... را پیش بیاوریم پس این حلیّت ظاهریّه متأخّر از موضوعش هست و موضوعش شک در حکم واقعی و لوح محفوظی می‌باشد و شک در حکم واقعی هم تأخّر از حکم واقعی دارد و اگر حکم لوح محفوظی نباشد، شما شک در حکم واقعی نمی‌کنید و چنانچه شک در حکم واقعی نکردید نوبت به حلّیت ظاهریّه می‌رسد بنابراین:

حلیّت ظاهری (حکم ظاهری) تأخّر از شک دارد (این یک مرتبه).

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۷۶

و ذلک لا- یکاد یجدی، فإن الظاهری و إن لم یکن فی تمام مراتب الواقعی، إلا أنّه یکون فی مرتبته أیضا. و علی تقدیر المنافاة لزم اجتماع المتنافیین فی هذه المرتبة؛ فتأمل فیما ذکرنا من التحقیق فی التوفیق، فإنه دقیق و بالتأمل حقیق [۱].

و شک هم تأخّر از حکم واقعی دارد بنابراین: (این هم یک مرتبه).

رتبه حکم ظاهری دو درجه تأخّر از حکم واقعی دارد و در نتیجه حکم ظاهری نمی‌تواند در ردیف حکم واقعی قرار بگیرد و همین تأخّر مراتب در جمع بین حکم ظاهری و واقعی کافی است.

پس حکم واقعی روی عنوان اوّلی شرب تتن رفته است و حکم ظاهری روی شک، آن‌هم شک در حکم واقعی که دو مرتبه از حکم واقعی تأخّر دارد، رفته است و مشکلی پیش نمی‌آید.

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند این راه هم درست نیست.

شما ثابت کردید که حکم ظاهری در رتبه حکم واقعی نیست و دو درجه از حکم واقعی تأخّر دارد امّا یک سؤال از شما می‌کنیم که:

آیا در عین اینکه حکم ظاهری دو درجه از حکم واقعی تأخّر دارد، با وجود این تأخّر رتبه، حکم واقعی از بین رفته و بساطش را جمع کرده است یا نه؟

شما بالأخره می‌گویید حکم واقعی هست، منتها رتبه حکم واقعی مقدّم بر رتبه حکم ظاهری است.

به عبارت دیگر: حکم ظاهری نمی‌تواند خود را در رتبه حکم واقعی قرار دهد.

امّا حکم واقعی که با برخورد با حکم ظاهری از بین نمی‌رود.

اگر با آمدن حکم ظاهری بساط حکم واقعی درهم پیچیده می‌شد حرف شما درست بود امّا شما می‌گویید حکم واقعی به قوّت خود باقی است و با گذشتن دو مرتبه حکم ظاهری بساطش پهن می‌شود.

با این حال شما چگونه بین حکم واقعی (حرمت) و این حکم ظاهری جمع می‌کنید.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۷

ثالثها: إن الأصل فیما لا یعلم اعتباره بالخصوص شرعا و لا یحرز التعبد به واقعا، عدم حجیته جزما، بمعنی عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة علیه قطعا، فإنها لا ـ تکاد تترتب إلا علی ما اتّصف بالحجیة فعلا، و لا یکاد یکون الاتصاف بها، إلا إذا أحرز التعبد به و جعله طریقا متبعا؛ ضرورة أنه بدونه لا یصح المؤاخذة علی مخالفة التکلیف بمجرد إصابته، و لا یکون عذرا لدی مخالفته مع عدمها، و لا ـ یکون مخالفته تجریا، و لا ـ یکون موافقته بما هی موافقته انقیادا، و إن کانت بما هی محتملة لموافقة الواقع کذلک إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشک فی التعبد به یقطع بعدم حجیته و عدم ترتیب شیء من الآثار علیه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، و لعمری هذا واضح لا یحتاج إلی مزید بیان أو إقامة برهان [۱].

اصل اوّلی در امارات حجّیّت است یا عدم حجّیّت؟

اشاره

[۱]- قبلا ـ ثابت کردیم هر اماره‌ای دارای امکان حجّیّت است یعنی نسبتش به حجّیّت و عدم حجّیّت مساوی است و شارع یا عقل می‌تواند بعضی از امارات را در بعضی از موارد، حجّیّت ببخشد.

اگر به اماره‌ای برخورد کردیم و شک در حجّیّت آن نمودیم، آیا اصل و قاعده‌ای وجود دارد که دلالت بر حجّیّت یا عدم حجّیّت آن بکند؟

ایشان می‌فرمایند اگر شک در حجّیّت یک اماره‌ای داشته باشیم قطعا آثار حجّیّت برآن اماره مترتّب نمی‌شود.

اکنون آثار حجّیّت را نام می‌بریم اگرچه سابقا در کتاب القطع هم بنحو مشروح بیان کرده‌ایم که حجّیّت دارای ۴ اثر است:

۱- منجّزیّت، ۲- معذّریت، ۳- مسئله انقیاد، ۴- مسئله تجرّی.

مصنّف می‌فرمایند اگر شما شک در حجّیّت یک حجتی بکنید یقینا آثار حجّیّت بار نمی‌شود که شاید در بدو امر یک تناقضی به ذهن انسان بیاید.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۸

اگر آثار حجّیّت بار نمی‌شود یعنی یقینا حجّت نیست پس چطور می‌شود که انسان هم شک در حجّیّت داشته باشد و هم یقین به عدم حجّیّت پیدا کند یعنی شک در حجّیّت با یقین به عدم حجّیّت چگونه جمع می‌شود؟

جواب: ما در مورد احکام تکلیفی مراتبی را ذکر کردیم، از جمله مرحله انشا، مرحله فعلیّت، مرحله تنجز که مرحله انشا مرحله جعل و قانون‌گذاری بود و علم و جهل هیچ‌گونه دخالتی در این مرتبه نداشت و مرحله فعلیّت، مرحله اجرا و پیاده شدن قانون است که مسائلی از قبیل علم، جهل و نسیان مطرح می‌شود و دارای احکامی است. لذا اگر حکمی بخواهد به مرحله تنجز برسد اگر انسان یقین به آن حکم پیدا نکند و حجّت شرعیّه‌ای برآن نداشته باشد به مرحله استحقاق عقوبت نمی‌رسد.

همان‌طور که در احکام تکلیفی مراتبی وجود دارد در خود این حجّیّت (حکم وضعی) که از مجعولات شرعیّه است مراتب و

مراحلی از قبیل مرحله انشا و مرحله فعلیّت وجود دارد.

مثال: فرض کنید خداوند تبارک و تعالی در لوح محفوظ، شهرت فتوائی را حجّت قرار داده است لکن شما هر قدر به ادلّه رجوع کردید، دلیل روشن، و بیان کافی بر حجّیّت شهرت فتوائی پیدا نکردید و لذا شک در حجّیّت آن دارید این حجّیّت مشکوکه در چه مرحله‌ای است؟

در مرحله انشا است یعنی نمی‌دانید که آیا خداوند شهرت فتوائی را به صورت جعل قانون حجّت قرار داده است یا نه.

اینجا این سؤال پیش می‌آید که آن آثار چهارگانه حجّیّت مربوط به کدام مرحله است، آیا حجّیّت در مرحله انشا آن چهار اثر را دارد یا نه؟

یعنی اگر خداوند چیزی را در لوح محفوظ حجّت قرار داد و لو اینکه من هم

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۹

و اما صحة الالتزام بما أدی إلیه من الأحکام، و صحة نسبته إلیه تعالی، فلیسا من آثارها؛ ضرورة أن حجیة الظن عقلا- علی تقریر الحکومة فی حال الانسداد- لا توجب صحتهما، فلو فرض صحتهما شرعا مع الشک فی التعبد به لما کان یجدی فی الحجیة شیئا ما لم یترتب علیه ما ذکر من آثارها، و معه لما کان یضر عدم صحتهما

اطّلاعی نداشته باشم مع ذلک منجّزیّت دارد یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت دارد؟ و آیا معذّریّت دارد؟ و همچنین آن دو اثر دیگر را دارد؟ یا اینکه آن آثار چهارگانه حجّیّت مربوط به حجّیّت در مرحله فعلیّت است. یعنی اگر مسئله حجّیّت از مرحله انشا تجاوز بکند و به مرحله فعلیّت برسد و من اطّلاع برآن پیدا بکنم یعنی دلیل شرعی مرا راهنمائی بر این حجّیّت بکند آن‌وقت است که حجّیّت دارای اثر است.

باتوجّه به این مقدّمات نتیجه می گیریم:

که در این مسئله معروف تناقضی وجود ندارد که شک در حجّیت مساوق با قطع به عدم حجّیت است به این معنا که شک در حجّیّت انشائیه مساوق با قطع به عدم حجّیّت فعلیّه و مساوق قطع به عدم ترتب آثار حجّیّت است زیرا آثار حجیّت مربوط به حجیّت فعلیّه است و دست یافتن بر حجیّت فعلی راه و علم و آگاهی لازم دارد و با وجود شک که انسان راهی به طرف حجیّت پیدا نمی کند.

پس اگر شک کردیم که آیا خداوند شهرت فتوائی را در لوح محفوظ حجّت قرار داده است یا نه، می گوئیم بدنبال این شک، انسان شاک با وصف شک، یقین دارد که حجّتی در کار نمی‌باشد و آثار چهارگانه حجّیّت مترتّب نمی‌شود که ما این مطلب را به صورت یک اصل و یک اساس در تمام امارات مشکوکة الحجیة بیان می کنیم که:

«اصل اوّلی در مورد حجّیّت امارات مشکوکه، عدم حجّیّت آنهاست».

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۸۰

أصلا، کما أشرنا إلیه آنفا.

فبیان عدم صحة الالتزام مع الشک فی التعبد، و عدم جواز إسناده إلیه تعالی غیر مرتبط بالمقام، فلا یکون الاستدلال علیه بمهم، کما أتعب به شیخنا العلامة- أعلی اللّه مقامه- نفسه الزکیة، بما أطنب من النقض و الإبرام، فراجعه بما علقناه [۷۷] علیه، و تأمل.

و قد انقدح- بما ذکرنا- أن الصواب فیما هو المهم فی الباب ما ذکرنا فی تقریر الأصل، فتدبر جیدا [۱].

---

(۱) [۱]- مرحوم شیخ انصاری [۷۸] برای اثبات این مطلب راه دیگری را پیموده‌اند که:

معنای اینکه اماره و خبر واحد حجّت است، یک اثر مهمّش این است که من و شما بتوانیم به مفاد آن التزام قلبی پیدا کنیم.

و دیگر اینکه بتوانیم آن مفاد را به خداوند هم نسبت بدهیم. مثلا اگر خبر زراره دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد، من و شما بتوانیم بگوئیم وجوب نماز جمعه حکم الهی است و بتوانیم آن را به خداوند مستند کنیم.

سپس مرحوم شیخ می‌فرمایند: اگر یک اماره مشکوک الحجّیّهٔ داشته باشیم که دلیلی بر حجّیّت آن در دست نداشته باشیم چگونه می‌توانیم التزام قلبی به مفاد آن پیدا کنیم و چگونه می‌توانیم مفاد آن را به خداوند مستند نمائیم.

این نسبت بدون علم به خداوند است قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ.[۷۹]

بنابراین مرحوم شیخ می‌فرمایند از آیات و روایات استفاده می‌شود که انسان در صورت شک نمی‌تواند ملتزم به حکمی بشود و نمی‌تواند آن را به خداوند نسبت بدهد زیرا این افتراء نسبت به خداوند سبحان است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۸۱

مرحوم مصنّف می‌فرمایند: اساس این حرف بنظر ما غیر صحیح است. احکام حجّیّت همان چهار اثری بود که قبلا ذکر کردیم و مسئله صحّت التزام و جواز استناد ربطی به مسئله حجّیّت ندارد، اگر خبر واحد حجّت شد به دنبالش مسئله التزام و جواز استناد در کار نیست و ایشان مورد نقضی را هم بیان می‌کنند که حجّیّت ثابت است لکن نه صحّت التزام در کار است و نه جواز استناد به خداوند در میان است.

در نتیجه مقدّمات انسداد، اختلافی هست که آیا نتیجه مقدّمات انسداد، این است که مظنّه به نحو کشف شرعی حجّیّت دارد یعنی در حال انسداد باب علم و علمی شارع مقدّس مظنّه را حجّت قرار داده است یا اینکه نه، در حال انسداد، عقل حکم می‌کند که ظنّ انسدادی حجّیّت دارد یعنی ظن انسدادی، از نظر حجّیّت مثل قطع است همان‌طور که حجّیّت قطع، عقلی است، حجّیّت ظنّ انسدادی هم عقلی است.

خلاصه: اگر مقدمات چهارگانه دلیل انسداد تمام شد عقل حکم می‌کند که مظنّه حجّیّت دارد.

اکنون ما یک سؤال داریم که:

عقلی که در حال انسداد از روی ناچاری مظنّه را حجّت قرار داده است، آیا حکم هم می‌کند به اینکه این حکم مظنون، حکم الهی است؟

و آیا حکم می‌کند که شما در قلب هم به آن ملتزم بشوید؟

خیر- فقط وظیفه‌ای برای مکلّفین معیّن می‌کند که چون باب علم و علمی منسد است ظنّ انسدادی حجّیّت دارد.

بله، اگر ظنّ انسدادی بنحو کشف شرعی حجّیّت داشته باشد معنایش این است که شارع این مظنه را حجّت قرار داده است یعنی همان شارعی که مثلا خبر واحد را حجّت قرار داده است، این ظنّ انسدادی را هم طریق به واقع می‌داند.

خلاصه، مرحوم مصنّف می‌فرمایند: ما مورد نقضی پیدا کردیم که حجّیّت تحقّق

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۸۲

إذا عرفت ذلک، فما خرج موضوعا عن تحت هذا الأصل او قیل بخروجه یذکر فی ذیل فصول [۱].

دارد ولی صحّت التزام و جواز استناد تحقّق ندارد لذا از اینجا می‌فهمیم که صحّت التزام و جواز استناد ملازم با حجّیّت نیست. بخلاف آن آثار چهارگانه‌ای که خودمان ذکر کردیم که هرکجا حجّیّت تحقّق داشته باشد آن آثار هم تحقّق دارد و برفرض اگر در موردی صحّت التزام و جواز استناد در کار باشد این ربط و فائده‌ای به حجّیّت ندارد (اگر آن آثار مترتّب نباشد).

بنابراین زحمتی را که مرحوم شیخ (اعلی اللّه مقامه الشّریف) متحمّل شده‌اند چندان مهمّ نیست و راه صحیح همان بود که گفتیم.

خلاصه: اصل اوّلی در امارات مشکوك الحجّیهٔ، عدم حجّیت آنهاست.

[۱]- اکنون بایـد ببینیم چه ظنونی از تحت اصـل فوق خـارج شـده است مـا امـارات و ظنونی داریم که موضوعا از تحت قاعـده فوق خـارج شده‌انـد یعنی قطع به حجّیت آنهـا داریم (ماننـد ظواهر الفـاظ). که ظنون را یك‌به‌یك در ضـمن چنـد فصل مورد بحث قرار می‌دهیم.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۸۳

فصـل لاـ شـبهة فی لزوم اتبـاع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجملـة؛ لاسـتقرار طریقـة العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعیین المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طریقة أخری فی مقام الإفادة لمرامه من کلامه، کما هو واضح [۱].

چرا ظواهر الفاظ حجّت است؟

[۱]- شـکّی نیست که در تعیین مراد شارع باید از ظاهر کلام او متابعت نمود پس فی الجملة و به نحو موجبه جزئیّه ظاهر کلام شارع حجّت است مثال- اکرم العلماء- احلّ اللّه البیع.

ظهور این دو مثال این است که اکرام همه علما واجب است، و تمام اقسام بیع حلال است.

مرحوم آقای آخوند بر این مطلب دلیلی اقامه می‌کند که تقریبا از دو جزء یا دو مقدّمه تشکیل شده است.

۱- ما می‌بینیم که طریقه همه عقلای عالم بر این است که در تعیین مراد متکلّم، ظواهر الفاظ او را اخـذ می‌کنند. اگر متکلمی گفت: رأیت اسدا مخاطب می‌گوید مراد از اسد، حیوان مفترس است زیرا لفظ، بدون قرینه بر مجاز، در معنای حقیقی ظهور دارد.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۸۴

و الظاهر أن سیرتهم علی اتباعها، من غیر تقیید بإفادتها للظن فعلا، و لا بعدم الظن کذلک علی خلافها قطعا [۱].

۲- شـارع مقـدّس از این طریق عقلاـ منعی ننموده است و نفرموده است من در تعیین مراد از ظواهر الفاظ تبعیّت نمی‌کنم و در تعیین مراد خویش در مقام افاده مقاصد خود طریقه دیگری را اختراع نکرده است.

خلاصه: شارع نفرموده است که من به طریقه عرف صحبت نمی‌کنم.

در این باب تفاصیلی هم هست که آن‌ها را ذکر می‌کنیم.

[۱]- قبلا یادآور می‌شویم که به یک اعتبار ظن به چهار نوع تقسیم می‌شود:

ظنّ شخصی (ظنّ فعلی)، در برابر ظنّ نوعی.

ظنّ خاص، در برابر ظنّ مطلق.

ظنّ نوعی آن است که برای نوع و غالب مردم حاصل می‌شود امّا ظنّ شخصی برای فرد و شخص حاصل می‌گردد.

ظنّ خاص به ظنّی می‌گویند که غیر از دلیل انسداد، دلیلی بر حجّیت آن داشته باشیم مانند ظنّ حاصل از خبر واحد.

و هر ظنّی که حجّیت آن مستند به دلیل انسداد باشد در اصطلاح اصولیّون به آن ظنّ مطلق می‌گویند.

حجّیت ظواهر مقیّد به حصول ظنّ شخصی نمی‌باشد

تفصیـل اوّل: در حجّیت ظواهر، معیـار حصول ظنّ شخصـی نمی‌باشـد یعنی حجّیت ظواهر الفـاظ مقیّـد به افـاده ظنّ فعلی و شخصـی نیست.

خواه از ظواهر الفاظ ظنّ شخصی حاصل بشود یا اینکه ظنّ شخصی حاصل نشود.

ظواهر الفاظ حجّت است چون ملاک حجّیّت ظواهر الفاظ از باب ظنّ نوعی است.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۸۵

ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، و لا بوجود الظن بالخلاف [۱].

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه [۲].

اگر مولی بگوید: اکرم العلماء، علما ظهور در عموم دارد اعمّ از اینکه برای مخاطب ظنّ به عموم حاصل بشود یا اینکه ظنّ به عموم حاصل نشود.

حجّیّت ظواهر مقیّد به عدم حصول ظنّ به خلاف نمی‌باشد

تفصیل دوّم: در حجّیّت ظواهر الفاظ فرقی نمی‌کند که ظنّ به خلاف مراد حاصل بشود یا اینکه ظنّ به خلاف مراد حاصل نشود.

حتّی برای کسانی که ظنّ به خلاف مراد متکلّم حاصل شده است ظواهر در مورد آنها هم حجّت است.

اگر مولی گفت اکرم العلماء و مخاطب از این عبارت ظن پیدا کرد که مقصود متکلّم از علما تمام دانشمندان نمی‌باشد بلکه مقصود علمای عدول است باز هم عموم اکرم العلماء در رابطه با مخاطب حجّیّت دارد و ظهورش برای او حجّت است.

[۱]- مرحوم مصنّف برای عدم اعتبار این دو تفصیل دلیل و شاهدی می‌آورد که اگر کسی با ظاهر کلام مولی مخالفت کند و بعد در مقام اعتذار و عذرخواهی برآید و بگوید علّت مخالفت من این بود که من ظنّ به مراد پیدا نکردم یا بگوید من ظنّ به خلاف مراد او پیدا کردم، هیچ‌کدام از این عذرها مسموع و پذیرفته نیست و مسموع نبودن این عذرها دلیل بر این است که در حجّیّت ظواهر، اگر کسی ظنّ به مراد مولا هم پیدا نکند، ظواهر حجّیّت دارد.

اگر کسی ظنّ به خلاف مراد مولا هم پیدا کند ظواهر حجّیّت دارد.

حجّیّت ظواهر الفاظ نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند

[۲]- تفصیل سوّم: ظواهر الفاظ در مورد همه افراد حجّت است خواه مقصود به افهام باشند یا اینکه مقصود به افهام نباشند.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۸۶

و لذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه، و يصح به الاحتجاج لدى المخاصمة و اللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه، فضلا عما إذا لم يكن بصدد إفهامه [۱].

ظاهرا مرحوم محقّق قمی- صاحب قوانین- فرموده‌اند که ظواهر الفاظ برای مقصودین به افهام حجّیّت دارد و امّا برای غیر مقصودین به افهام حجّت نمی‌باشد.

[۱]- مرحوم مصنّف برای عدم اعتبار تفصیل سوّم استدلال می‌کنند که:

اگر کسی با ظاهر کلام مولا مخالفت کند که عموم تکلیف مولا شامل غیر مقصودین به افهام بود و یا حتّی اگر آنکه دارای تکلیفی است که مخصوص به غیر مقصودین به افهام بود، و بعد آن عبد عذر بیاورد که من مقصود به افهام نبودم، عذرش مسموع نیست (مشروط بر اینکه این عبد برآن کلام مولا اطّلاع پیدا کند).

مثال: مولا زیـد را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید عمرو باید فردا فلان کار را انجام بدهد و عمرو هم این کلام را می‌شـنود. در این صورت اگر عمرو با ظاهر کلام مولا مخالفت بکنـد و بعـد عـذر بیاورد که من مقصود به افهام نبودم، این عـذر مسـموع نیست و این دلالت می‌کند که:

اگر مقصود به افهام هم نباشد ظواهر کلام برای او حجّت است.

مرحوم آقای آخونـد شاهـدی هم بر این مطلب می‌آورنـد که: اگر زیـد برای عمرو اقرار بکنـد که من فرضا مرتکب قتلی شده‌ام، در این صورت:

در محکمه شـرع برای سایر افراد صـحیح است که شـهادت بر اقرار زید بدهند در حالی که مقر (زید) قصد افهام این افراد را نداشته است (مشروط بر اینکه سایرین اقرار زید را شنیده باشند) در این شهادت زید نمی‌تواند ادّعا کند که من قصد افهام سایرین را

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۸۷

و لا فرق فی ذلک بین الکتاب المبین و أحادیث سـید المرسـلین و الأئمهٔ الطاهرین. و إن ذهب بعض الأصحاب إلی عدم حجیهٔ ظاهر الکتاب [۱].

إما بدعوی اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به، کما یشهد به ما ورد فی ردع أبی حنیفهٔ و قتادهٔ عن الفتوی به [۲].

نداشته‌ام و ظاهر کلام من برای آنها حجّت نیست.

تفصیل بعضی از محدّثین در حجّیّت ظواهر

[۱]- تفصـیل چهارم: جماعتی از اخباریها می‌گویند ظواهر اخباری که از ائمه طاهرین (صـلوات اللّه علیهم اجمعین) صادر شده است حجّیّت دارد، امّا ظواهر قرآن دارای حجّیّت نیست!

اخباریها پنج دلیل بر مدّعای خود اقامه کرده‌اند که سه دلیل آنها راجع به منع صـغرا است. یعنی اصـلا قبول ندارند که قرآن ظهوری داشته باشد یعنی می‌گویند ظواهر کلمات حجّت است امّا قرآن در هیچ معنائی ظهور ندارد تا اینکه حجّت باشد.

و دو دلیـل آن‌هـا مربـوط به منع کـبرا است یعنی قبـول دارنـد که الفـاظ قرآن دارای ظواهری هست امّـا حجّیّت آن ظواهر را انکـار می‌کنند. ما این پنج دلیل را اکنون توضیح می‌دهیم.

ادله محدثین بر عدم حجّیّت ظواهر قرآن ۸۰]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج‏۴ ؛ ص۱۸۷

۲]- دلیـل اوّل: فهم و درک قرآن مخصوص کسانی است که قرآن در خانواده آن‌ها نازل شـده است. انّما یعرف القرآن من خوطب به یعنی غیر از نبی و ائمّه (صـلوات اللّه علیهم اجمعین) کسـی معـانی قرآن را نمی‌فهمـد تـا اینکه بگوئیم مثلاـ فلان آیه در فلان معنا حجّت است (منع صغرا).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۸۸

او بـدعوی أنه لأجل احتوائه علی مضامین شامخهٔ و مطالب غامضهٔ عالیهٔ، لا یکاد تصل إلیها أیدی أفکار أولی الأنظار الغیر الراسـخین العـالمین بتأویله، کیف؟ و لا یکاد یصل إلی فهم کلمات الأوائل إلا الأوحـدی من الأفاضل، فما ظنک بکلامه تعالی مع اشـتماله علی علم ما کان و ما یکون و حکم کل شیء [۱].

دلیل و شاهد این‌ها روایاتی ۸۱] قریب به این معناست که: امام صادق علیه السّلام از ابو حنیفه پرسید آیا تو فقیه اهل عراق هستی؟

جواب: آری- مدرک فتوای تو چیست؟

طبق قرآن فتوا می‌دهم.

- آیا ناسخ و منسوخ قرآن را می‌دانی؟، أ تعرف القرآن حقّ معرفته.

آری حضرت فرمودند: وای بر تو، علم قرآن مخصوص کسانی است که قرآن به آن‌ها نازل شده است و تو چیزی از قرآن نمی‌فهمی و روایت دیگری که:

امام باقر علیه السّلام از قتاده پرسید تو فقیه اهل بصره هستی؟

- کذلک یزعمون (چنین می گویند).

- با چه مدرکی فتوا می‌دهی.

- قرآن.

سپس حضرت فرمود: علم قرآن منحصرا نزد اهل بیت عصمت علیهم السّلام است.

[۱]- دلیل دوّم: قرآن، شامل مضامین عالی و مطالب شامخی است که فقط دست معصومین و راسخین در علم به آن می‌رسد و کلمات متقدّمین از علما را نمی‌دانند مگر اشخاص فاضل و ... تا چه رسد به فهم قرآن که مشتمل بر مطالب عالی و علم ما کان و ما یکون است پس قرآن در یک معنائی نسبت به غیر اهل بیت اصلا ظهور ندارد (منع صغرا).

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۸۹

أو بدعوی شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه و إجماله [۱].

أو بدعوی أنه و إن لم یکن منه ذاتا، إلا أنه صار منه عرضا؛ للعلم الإجمالی بطرو التخصیص و التقیید و التجوز فی غیر واحد من ظواهره، کما هو الظاهر [۲].

---

[۱]- دلیل سوّم: این دلیل از یک صغرا و یک کبرا تشکیل شده است که:

ظواهر قرآن جزء متشابهات است (فقط آیاتی که صریح هستند جزء متشابهات نیست و تبعیّت از متشابهات قرآن ممنوع است، فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ ...[۸۲] پس تبعیّت از ظواهر قرآن ممنوع است.

طبق این دلیل، این‌ها برای قرآن ظواهر قائل هستند و چون جزء متشابهات است تبعیّت از آن ظواهر ممنوع است (منع کبری).

بعد اضافه می کنند که اگر ما قطع هم نداشته باشیم که ظواهر قرآن جزء متشابهات است لااقل احتمال می‌دهیم که ظواهر قرآن جزء متشابهات باشد. چرا؟

لتشابه المتشابه چون خود کلمه متشابه، متشابه می‌باشد.

اگر متشابه به الفاظی بگویند که دلالتشان مجمل باشد در این صورت ظواهر جزء متشابهات نیست چون در ظواهر اجمالی وجود ندارد.

امّا اگر متشابه به آن الفاظی بگویند که دلالتشان مقطوع نباشد در این صورت شامل ظواهر هم می‌شود پس احتمال دارد خود متشابه شامل ظواهر قرآن هم بشود.

[۲]- دلیل چهارم: اگر قرآن ذاتا هم متشابه نباشد بالعرض متشابه شده است چون ما علم اجمالی داریم که مقداری از مطلقات قرآن

مقیّد شده است و مقداری از عمومات

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۹۰

أو بدعوی شمول الأخبار الناهیة عن تفسیر القرآن بالرأی، لحمل الکلام الظاهر فی معنی علی إرادة هذا المعنی [۱].

و لا یخفی أن النزاع یختلف صغرویا و کبرویا بحسب الوجوه، فبحسب غیر الوجه الأخیر و الثالث یکون صغرویا، و اما بحسبهما فالظاهر أنه کبروی، و یکون المنع عن الظاهر، إما لأنه من المتشابه قطعا أو احتمالا، أو لکون حمل الظاهر علی ظاهره من التفسیر بالرأی، و کل هذه الدعاوی فاسدة: [۲].

اما الأولی، فإنما المراد مما دلّ علی اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محکماته؛ بداهة أن فیه ما لا یختص به، کما لا یخفی.

و ردع أبی حنیفة و قتادة عن الفتوی به إنما هو لأجل الاستقلال فی الفتوی بالرجوع إلیه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا و لو مع الرجوع إلی روایاتهم

قرآن تخصیص خورده است بنابراین اگر به آن برخورد کنیم و شک پیدا کنیم که آیا تخصیص خورده است یا نه کأنّ با وجود آن علم اجمالی به تخصیص، دیگر قرآن و آن عام ظهوری ندارد (منع صغرا).

[۱]- دلیل پنجم: اخباری داریم که می‌گویند من فسّر القرآن برأیه فلیتبوّأ مقعده من النّار[۸۳]، و عمل به ظواهر قرآن و حمل لفظ بر ظاهرش، تفسیر به رأی است و تفسیر به رأی منهی است، پس حمل لفظ بر ظاهر هم تفسیر به رأی و منهی است.

(منع کبرا).

[۲]- همان‌طور که گفتیم دلیل اوّل، دوّم و چهارم اخباریها در رابطه با منع صغرا است و دلیل سوّم و پنجم در رابطه با منع کبرا می‌باشد. مرحوم مصنّف می‌فرمایند تمام این ادله فاسد است و هرکدام را جداگانه جواب می‌دهند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۹۱

و الفحص عما ینافیه، و الفتوی به مع الیأس عن الظفر به، کیف؟ و قد وقع فی غیر واحد من الروایات الإرجاع إلی الکتاب و الاستدلال بغیر واحد من آیاته. [۱].

جواب مصنّف نسبت به ادله محدّثین

[۱]- جواب از دلیل اوّل: گفتید فهم قرآن مخصوص پیغمبر و ائمّه علیهم السّلام است:

مراد از کلمه قرآن در جمله «انّما یعرف القرآن من خوطب به» چیست؟ آیا مراد، تمام قرآن است یا اینکه مقصود کلّ جزء من القرآن است یعنی و لو یک آیه، یا حتّی بالاتر اگر صریح هم باشد ما نمی‌فهمیم؟

یکی از اشکالاتی که به آقایان اخباری است: این است که اگر شما به آن روایت تمسّک می‌کنید که ظواهر قرآن را از حجّیّت ساقط کنید باید در مورد مصرّحات قرآن هم کأنّ این حرف را بزنید که در نتیجه دست انسان از قرآن به‌طور کلّی کوتاه شود یعنی لازمه بیان شما این است که معنای، «انّ اللّه علی کلّ شیء قدیر» را هم کسی نمی‌فهمد و فقط اهل بیت عصمت علیهم السّلام هستند که معنای آن را می‌فهمند مقصود از این جمله «انّما یعرف القرآن من خوطب به» این است که: مجموعه کتاب را که در آن متشابهات و محکمات هست راسخون در علم و معصومین علیهم السّلام می‌فهمند.

سؤال: آیا ابو حنیفه و قتاده همیشه به متشابهات قرآن تمسّک می‌کردند تا این روایت بگوید شما متشابهات قرآن را نمی‌فهمید، یا

اینکه این دو اکثرا به ظواهر قرآن تمسّک می‌کردند، یا اینکه این دو استقلالا به قرآن و عمومات و اطلاقات آن تمسّک می‌جستند و دیگر کاری نداشتند که مثلا آیا در مورد فلان آیه تخصیص یا تقییدی از معصومین صادر شده است یا نه؟

روایات رادعه مقصودش این است که شما در مراجعه به قرآن استقلال ندارید.

و ما که می‌گوئیم ظواهر قرآن حجّت است به این معنا است که:

اگر به کتاب تفسیر مراجعه کردیم و تفحّص نمودیم و روایت صحیحی که دالّ بر خلاف ظاهر فلان آیه باشد، پیدا نکردیم، در این صورت می‌توان به ظواهر و عمومات و اطلاقات قرآن تمسّک کرد کما اینکه در قوانین مملکتی اگر انسان به عموم و اطلاقی

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۹۲

و اما الثانیهٔ، فلأن احتواءه علی المضامین العالیهٔ الغامضهٔ لا یمنع عن فهم ظواهره المتضمنهٔ للأحکام و حجیتها، کما هو محل الکلام [۱].

و اما الثالثهٔ، فللمنع عن کون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر کون المتشابه هو خصوص المجمل، و لیس بمتشابه و مجمل [۲].

برخورد کند بعد از فحص و یأس از وجود مخصّص و مقیّد می‌تواند به ظواهر آن قوانین عمل کند و قبل از فحص صحیح نیست که به ظواهر آن‌ها عمل نماید.

البتّه روایات فراوانی داریم که ما را مکلّف می‌کند که به قرآن رجوع کنیم. و در بعضی از روایات هست که مثلا چرا فلان مسئله را سؤال می‌کنید چون در خود قرآن حکم آن هست.

[۱]- جواب از دلیل دوّم: در دلیل دوّم شما گفتید قرآن مطالب شامخی دارد که ما نمی‌فهمیم.

بله قرآن مطالب عالی و شامخی دارد که دست ما از فهم آن‌ها کوتاه است و شاید آن متشابهاتش باشد. بله، ما مقصود از آیه: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَی السَّماواتِ ...[۸۴] را نمی‌فهمیم آیا این دلیل برآن است که ما معانی آیات الاحکام قرآن را هم نفهمیم؟ آیا این دلیل برآن است که ما معنای احلّ اللّه البیع ۸۵] را هم نفهمیم؟

خیر- هدف ما بیشتر تمسّک به آیات الاحکام قرآن است که جنبه عملی هم دارد، و معنا ندارد کسی ادّعا کند که دست ما به معانی آن نمی‌رسد زیرا احکام قرآن برای عمل کردن است.

[۲]- جواب از دلیل سوّم: در دلیل سوّم گفتید که خود کلمه «متشابه» هم متشابه است و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۹۳

و اما الرابعهٔ، فلأن العلم إجمالا- بطرو إرادهٔ خلاف الظاهر، إنما یوجب الإجمال فیما إذا لم ینحل بالظفر فی الروایات بموارد إرادهٔ خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال. مع أن دعوی اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما یخالفه لظفر به، غیر بعیدهٔ، فتأمل جیدا [۱].

قبول نداریم که خود مفهوم متشابه، تشابه داشته باشد.

متشابه یعنی آن کلامی که مراد از آن معلوم نباشد (و یک اضافه‌ای هم دارد که خواهیم گفت) و در ظواهر قرآن، معنا روشن است و لو در مورد ظواهر، انسان قاطع نیست ولی از نظر عرف که اتکاء به ظواهر می‌کند مراد را مجهول نمی‌بیند.

[۱]- جواب از دلیل چهارم: در دلیل چهارم گفتید با وجود علم اجمالی به مقیّدات و مخصّصات در مورد آیات، دیگر ظهوری برای قرآن نمی‌ماند.

اوّلا ما ادّعا می‌کنیم که علم اجمالی منحل می‌شود.

بیان ذلک: شما علم اجمالی دارید که چند مقیّد و مخصّص در رابطه با آیات وارد شده است؟
ناچار هستید بگوئید که علم اجمالی ما، در حدّ و اندازه‌ای توقّف می‌کند. فرض کنید علم اجمالی به صد مقیّد و مخصّص در آیات دارید. ما می‌گوئیم شما به روایات مراجعه کنید وقتی این مقیّدات و مخصّصات را پیدا کردید علم اجمالی شما منحل می‌شود و آن‌وقت نسبت به عمومات و اطلاقات بعد از معلوم شدن این صد مقیّد و مخصّص مانعی در کار نیست و شما می‌توانید به آیات مراجعه و به آن‌ها تمسّک کنید.

ثانیا- ما این علم اجمالی شما را طوری درست می‌کنیم که از همان اوّل بتوانید به عمومات و اطلاقات کتاب مراجعه کنید.

بیان ذلک: شما علم اجمالی دارید که آیات قرآن مقیّدات و مخصّصاتی دارد که اگر تفحص کنید پیدا می‌کنید.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۹۴

و اما الخامسة، فیمنع کون حمل الظاهر علی ظاهره من التفسیر، فإنه کشف القناع و لا قناع للظاهر [۱].

و لو سلم، فلیس من التفسیر بالرأی، إذ الظاهر أن المراد بالرأی هو الاعتبار الظنی الذی لا اعتبار به، و إنما کان منه حمل اللفظ علی خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل علی محتمله بمجرد مساعدته ذاک الاعتبار، من دون السؤال عن

اگر به کتاب وسائل و کتاب مکاسب مرحوم شیخ مراجعه کنید مقیّدات احل اللّه البیع را پیدا می‌کنید، اگر راجع به یک شرطی جستجو کردید و چیزی پیدا نکردید در این صورت چه مانعی دارد که شما به اطلاق احل اللّه ... تمسّک کنید؟

چون علم اجمالی شما مقیّد به این بود که «لو تفحّص لظفر به».

بنابراین وقتی تفحّص کردید و در جهتی که مورد نظرتان بود مقیّدی پیدا نکردید از همان ابتدا خارج از دائره علم اجمالی است.

تذکر: در جواب قبلی ابتدا می‌باید مخصّص و مقیّد را پیدا کنید و علم اجمالی را منحل نمائید بعد به ظواهر تمسّک کنید.

[۱]- جواب از دلیل پنجم: در دلیل پنجم گفتید عمل به ظواهر تفسیر به رأی است و تفسیر به رأی ممنوع است.

اوّلا: قبول نداریم که حمل الظّاهر علی الظّاهر تفسیر باشد اگر متکلّمی گفت جاءنی زید و شما گفتید مقصودش این است که زید آمده است، آیا کلام او را تفسیر کرده‌اید؟

خیر.

معنای تفسیر به رأی کشف قناع و پرده‌برداری از چیزهائی است که در باطن است و روشن نمی‌باشد- مثلا ما یک حوادثی داریم و یک تفسیر حوادث- مسائلی داریم و تفسیر مسائل.

حمل ظاهر لفظ بر ظاهرش تفسیر نمی‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۹۵

الأوصیاء، و فی بعض الأخبار (إنما هلک الناس فی المتشابه، لأنهم لم یقفوا علی معناه، و لم یعرفوا حقیقته، فوضعوا له تأویلا من عند أنفسهم بآرائهم و استغنوا بذلک عن مسألة الأوصیاء فیعرفونهم) [۱].

هذا مع أنه لا محیص عن حمل هذه الروایات الناهیة عن التفسیر به علی ذلک، و لو سلم شمولها لحمل اللفظ علی ظاهره، ضرورة أنه قضیة التوفیق بینها و بین ما دلّ علی جواز التمسک بالقرآن، مثل خبر الثقلین، و ما دل علی التمسک به، و العمل بما فیه، و عرض الأخبار المتعارضة علیه، و رد الشروط المخالفة له، و غیر ذلک، مما لا محیص عن إرادة الإرجاع إلی ظواهره لا خصوص نصوصه، ضرورة أن الآیات التی یمکن أن تکون مرجعا فی باب تعارض الروایات أو الشروط، أو یمکن أن یتمسک بها و یعمل بما فیها، لیست إلا ظاهرة فی معانیها، لیس فیها ما کان نصا، کما لا یخفی [۲].

---

(۱) [۱]- ثانیا: فرض کنید که حمل ظاهر علی الظّاهر تفسیر است، لکن روایات، تفسیر به رأی را حرام شمرده است من فسّر القرآن برأیه فلیتبوّأ مقعده من النّار.

معنای رأی چیست؟- یعنی یک اعتبار و رجحان ظنّی که حجّتی هم برآن قائم نشده است، و تفسیر به رأیی که در روایات منهی است دو مصداق دارد:

۱- آیات متشابه چون مجمل است اگر انسان بخواهد با رجحان اعتقادی خود یک طرف آن را اخذ کند در این صورت مصداق من فسّر القرآن ... است.

۲- اگر انسان نزد خود مقدّمات استحسانی درست کند و رجحانهای ذهنی آماده کند و به استناد رأی خود ظاهر آیه‌ای را برخلاف آن حمل کند.

ولی اگر انسان حمل الظّاهر علی الظّاهر نمود و باتوجّه به روایات ائمّه، قرآن را معنا کرد این بلا اشکال تفسیر به رأی نیست.

[۲]- مصنّف می‌فرمایند از شما می‌پذیریم که تفسیر به رأی دارای معنای وسیعی است و سه مصداق دارد: ۱- در مورد متشابهات ۲- حمل الظّاهر علی خلاف الظّاهر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۹۶

۳- حمل الظّاهر علی الظّاهر.

لکن ما فقط در برابر روایات تفسیر به رأی قرار نگرفته‌ایم بلکه چند طایفه دیگر از روایات داریم که ما را مأمور به مراجعه به قرآن می‌نماید از جمله:

الف: حدیث ثقلین ۸۶]- ما را مأمور می‌کند که به قرآن مراجعه کنیم و به آن تمسّک نمائیم.

ب: در باب تعارض خبرین روایاتی هست که می‌گوید هرکدام از خبرین متعارضین که موافق کتاب بود آن را اخذ کنید، من و شما باید موافقت آن را با قرآن تشخیص دهیم.

ج: المؤمنون عند شروطهم الا شرطا خالف کتاب اللّه- این مخالفت با کتاب اللّه را من و شما باید تشخیص دهیم.

د: راویان به خود اجازه می‌دادند که از امام سؤال کنند که فلان حکم را شما از کجا به دست آوردید مثلا زراره در مورد مسح سر از امام سؤال می‌کند «من این علمت انّ المسح ببعض الرّأس» امام در جواب می‌فرمایند: «لمکان الباء برءوسکم» یعنی این مطلب در قرآن هست یعنی قرآن مورد استدلال و استناد قرار می‌گرفت.

تمام این‌ها دلالت می‌کند که ظواهر قرآن حجّیّت دارد و این روایات به خصوص مصرّحات قرآن که ارجاع نمی‌دهد و از طرفی می‌دانیم آیاتی که در مورد احکام باشد و از مصرّحات بوده، کم است.

البتّه مرحوم آقای آخوند شاید مبالغه می‌کنند که می‌فرمایند: آیاتی که نص در

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۹۷

و دعوی العلم الإجمالی بوقوع التحریف فیه بنحو: إمّا بإسقاط، أو تصحیف، و إن کانت غیر بعیدة، کما یشهد به بعض الأخبار و یساعده الاعتبار، إلا أنه لا یمنع عن حجیة ظواهره، لعدم العلم بوقوع خلل فیها بذلک أصلا [۱].

احکام باشد نداریم و تمامی آیاتی که ارجاع به آن‌ها شده از ظواهر است.

آنوقت اگر ما در برابر این دو دسته روایات قرار بگیریم که: یک طایفه می‌گوید «من فسّر القرآن برأیه فلیتبوّأ مقعده من النّار» و ما معنای تفسیر به رأی را توسعه دادیم

و از طرف دیگر از یک طایفه از روایات استفاده می‌شود که ظواهر قرآن حجّت است.

جمع بین این دو دسته به این است که ما حمل الظّاهر علی الظّاهر را از روایات «تفسیر به رأی» خارج کنیم و بگوئیم روایات تفسیر به رأی شامل متشابهات و حمل الظّاهر علی خلاف الظّاهر می‌شود.

مرحوم آقای آخوند «ره» می‌فرمایند ادّعای تحریف قرآن بعید نیست

[۱]- اکنون مرحوم آقای آخوند دلیل ششمی را که در این باب ادّعا شده است بیان می‌کنند و با این دلیل خواسته‌اند حجّیّت ظواهر قرآن را از بین ببرند که آن دلیل مسئله ثبوت تحریف در قرآن است!

متأسفانه ایشان می‌فرمایند: طبق شهادت بعضی از اخبار و برطبق مساعدت اعتبار بعید نیست که کسی بگوید در قرآن شریف تحریف واقع شده است.

محلّ نزاع در این مسئله: در آیات قرآن شریف تحریف به نقصان یا جابه‌جائی ادّعا شده است امّا تحریف به زیاده را هیچ‌کس ادّعا نکرده است در مورد تحریف به نقیصه ایشان می‌فرمایند روایاتی در این مورد وارد شده است و اعتبار هم مساعد با آن است.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۹۸

ما نکته‌ای تذکّر می‌دهیم که: اگر انسان محقّقانه وارد این بحث شود می‌بیند مسئله عدم تحریف قرآن از بدیهیّات است.

امّا روایاتی را که مرحوم مصنّف می‌فرمایند در این مسئله هست: آری روایات فراوانی هست که نود درصد بلکه نود و پنج درصد آن‌ها را یک نفر بنام احمد بن محمّد سیّاری نقل کرده که تمام علماء علم رجال می‌گویند این شخص: «کذاب و وضّاع و ...»

و تا توانسته است روایات دروغین جعل کرده است و این فرد در تمام فقه شاید دو یا سه روایت بیشتر نداشته باشد امّا در مسئله تحریف حدود دویست الی سیصد روایت نقل کرده است.

واضح است که اگر نظر سوئی نمی‌داشت چنین نمی‌کرد و مسئله ادّعای تحریف قرآن یک موضوع حساب‌شده‌ای بوده است تا قرآن که تنها معجزه‌ای است که تا روز قیامت باید مورد مراجعه مردم باشد از دست مردم گرفته شود و این کتاب نورانی از دسترس مردم و علما کنار برود.

امّا اینکه مرحوم مصنّف فرمودند اعتبار هم مساعد با مسئله تحریف است:

مساعدت اعتبار با تحریف قرآن را مرحوم مشکینی (رضوان اللّه علیه) چنین معنا می‌کند که: انسان وقتی صدر و ذیل بعضی از آیات را ملاحظه می‌کند متوجّه می‌شود که بین صدر و ذیل آن‌ها ارتباطی نیست.

مثلا گاهی در یک قضیّه شرطیّه بین شرط و جزا هیچ‌گونه ارتباطی پیدا نمی‌کند.

مانند این آیه شریفه: وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ ‌[۸۷].

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۹۹

اگر می‌ترسید که در مورد ایتام عدالت را رعایت نکنید با هر زنی که مایل هستید ازدواج کنید دو تا، سه تا، چهار تا ... (با زنان طیّب و طاهر ازدواج کنید). بنظر شما چه ارتباطی میان خوف و عدم رعایت در مورد ایتام با فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ هست؟

لذا می‌گویند اعتبار هم مساعدت می‌کند که در قرآن تحریف واقع شده باشد آیا مرحوم آقای آخوند و مرحوم مشکینی حد اقلّ به تفسیر این آیه مراجعه کرده‌اند؟ در تفسیر آیه اقوالی هست که ما یک قولش را ذکر می‌کنیم تا شما ببینید بین صدر و ذیل آیه ارتباط هست یا نه.

افرادی می‌مردند و ورثه صغیر داشتند و اموالی از آن‌ها باقی می‌ماند آن‌وقت مردمی به‌عنوان طمع در این اموال با مادران این ایتام ازدواج می‌کردند ولی هدفشان دسترسی و خوردن آن اموال بود. لذا آیه خطاب می‌کند: وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا

ما طابَ لَکَمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ.

اگر شما می‌ترسید با گرفتن مادران این ایتام ظلمی نسبت به یتیمها بشود، و اگر واقعا هدف شما ازدواج است (نه خوردن مال یتیم) این همه زنهای طیّب و طاهر خداوند خلق کرده است بروید با آنها ازدواج کنید.

آیا بین شرط و جزا در این آیه ارتباطی نیست؟

ظاهرا روایتی که می‌گوید بین شرط و جزا (در اینجا) دو ثلث قرآن حذف شده است راویش همین ملعون احمد بن محمّد سیّاری است. به‌هرحال مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بر مبنای این علم اجمالی به تحریف قرآن، چه کنیم؟

اگر در قرآن تحریف واقع شده باشد دیگر انسان نمی‌تواند به ظواهر آن عمل کند.

آیا می‌شود هم علم اجمالی به تحریف قرآن باشد و هم ظواهر قرآن شریف حجّت باشد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۰۰

و لو سلّم، فلا علم بوقوعه فی آیات الأحکام، و العلم بوقوعه فیها أو فی غیرها من الآیات غیر ضائر بحجیهٔ آیاتها، لعدم حجیهٔ ظاهر سائر الآیات [۱].

اینجاست که این‌ها دچار مشکل شده‌اند.

نظر مصنّف این است که: ظواهر قرآن حجّت است چون شاید تحریف در مصرّحات ۸۸] قرآن بوده است و ما قطع نداریم که تحریف در ظواهر قرآن واقع شده باشد.

[۱]- اگر بپذیریم که تحریف هم در مصرّحات قرآن و هم در ظواهر آن بوده است باز می‌گوئیم ظواهر قرآن حجّت است.

چون ما ظاهر آیات الاحکام قرآن را می‌خواهیم حجّت قرار بدهیم و نمی‌دانیم که در ظواهر مربوط به آیات الاحکام تحریف شده است یا نه.

لذا می‌گوئیم ظواهر آیات الاحکام حجّت است.

ما اینجا نکته‌ای را بیان می‌کنیم که:

حجّیّت دارای چهار اثر بود: منجزیّت، معذّریّت، مسئله انقیاد، و مسئله تجرّی، مرحوم مصنّف می‌فرمایند که:

ما حجّیّت به این معنا را در آیات الاحکام لازم داریم پس مانعی ندارد که ما ظواهر آیات الاحکام را حجّت بدانیم امّا برای ظواهر سایر آیات حجّیّت به این معنا قائل نشویم.

آیا این فرمایش درستی است؟؟

آیا حدیث ثقلین می‌گوید فقط آیات الاحکام قرآن را بگیرید و عمل کنید؟

آیا قرآن فقط کتاب احکام است؟

آیا قرآن فقط شبیه توضیح المسائل است که احکام عملیّه را بیان کند؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۰۱

و العلم الإجمالی بوقوع الخلل فی الظواهر إنما یمنع عن حجیتها إذا کانت کلها حجهٔ [۱].

قرآن فقط کتاب احکام نمی‌باشد چون همه احکام در قرآن وجود ندارد.

خود قرآن بیان می‌کند که من کتاب هدایت هستم آنوقت چگونه می‌توان گفت که این قرآن بعنوان بیان احکام فقط ظواهرش حجّت است.

البتّه اگر انسان گفت که: بعید نیست قرآن تحریف شده باشد به دنبالش این مشکلات را هم پیدا می کند.

خلاصه: مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: ما نمی‌دانیم در ظواهر آیات الاحکام تحریفی شده است لذا می گوئیم ظواهر آیات الاحکام حجّت است و اگر تحریفی هم در قرآن شده است مثلا راجع به مسائل اعتقادی، و مسئله ولایت حضرت علی علیه السّلام بوده است ولی در مسائل فقهی ما هیچ‌گونه علم اجمالی بر تحریف نداریم.

[۱]- اینجا کأنّ یک اشکال و جوابی هست و آن این است که:

اگر بگوئید ما علم اجمالی داریم که در ظواهر قرآن تحریفاتی رخ داده است (هم در آیات الاحکام و هم در غیر آیات الاحکام) و همان‌طور که علم تفصیلی منجّز است، علم اجمالی هم منجز است در نتیجه نه به آیات الاحکام می‌توانید تمسّک کنید و نه به غیر آیات الاحکام حقّ تمسّک دارید.

ایشان می‌فرمایند این علم اجمالی اعتبار و اثری ندارد زیرا یکی از شرائط علم اجمالی این است که معلوم بالإجمال در هر طرفی باشد یک اثر شرعی داشته باشد.

مثال- دو ظرف آب قلیل در کنار شما وجود دارد و شما علم اجمالی دارید که قطره خونی در یکی از این دو ظرف واقع شده است در این صورت علم اجمالی شما اثر دارد زیرا اگر قطره خون در ظرف سمت راست واقع شده باشد آن ظرف متنجّس شده است و وضو با آن آب جائز نمی‌باشد و خوردن از آن آب نیز جائز نیست

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۰۲

و اگر در ظرف سمت چپ هم واقع شده باشد آن ظرف متنجّس شده است و خوردن از آن آب جائز نیست خلاصه معلوم بالاجمال در هر طرفی باشد دارای اثر است امّا در همین مثال اگر یک طرف شما حوض کرّی باشد و طرف دیگر یک ظرف آب قلیل وجود داشته باشد و شما علم اجمالی پیدا کردید که یک قطره خون یا در ظرف واقع شده است و یا در آن حوض ریخته شده است، در این صورت علم اجمالی شما اثری ندارد برای اینکه معلوم بالإجمال شما یک طرفش اثر دارد.

اگر قطره خون در ظرف آب افتاده باشد آن ظرف را نجس می‌نماید.

امّا اگر قطره خون در حوض کر افتاده باشد چون آن حوض کر می‌باشد با وقوع خون در آن متغیّر نمی‌شود و آن آب متنجّس نمی‌شود. لذا چون معلوم بالاجمال شما یک طرفش دارای اثر است علم اجمالی اثری ندارد.

امّا حوض که کر است، با ملاقات نجس نمی‌شود.

و امّا در آن ظرف اصالة الطّهاره جاری می‌شود پس وجود علم اجمالی کالعدم است، مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ما نحن فیه هم همین‌طور است.

چون شما علم اجمالی دارید که در مطلق ظواهر اعم از آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام تحریفی واقع شده است. لکن این علم اجمالی اثری ندارد.

اگر تحریف در ناحیه آیات الاحکام باشد این مانع حجّیّت می‌شود و آثار حجّیّت (منجّزیّت- معذّریّت و ...) از بین می‌رود.

امّا اگر تحریف در ناحیه غیر آیات الاحکام باشد اثری ندارد زیرا در آن آیات مسئله حجّیّت مطرح نیست.

لذا علم اجمالی شما کالعدم است و زمانی که شما علم اجمالی نداشتید دیگر مسئله

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۰۳

و إلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى، فافهم [۱].

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو فى غيره بما اتصل به، لأخل بحجيته؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، و إن انعقد له الظهور لو لا اتصاله [۲].

تحریف نمی‌تواند مانع تمسّک به ظواهر آیات الاحکام بشود.

خلاصه: علم اجمالی به وقوع خلل در مطلق ظواهر (آیات الاحکام- غیر آیات الاحکام) در صورتی مانع حجّیّت ظواهر می‌شود که تمام ظواهر (آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام) حجّیّت داشته باشد امّا وقتی غیر آیات الاحکام حجّیّتی نداشت آن علم اجمالی هم اثری ندارد، پس ظواهر آیات الاحکام حجّت می‌باشد.

[۱]- اگر ما بگوئیم فرقی نمی‌کند و علم اجمالی به وقوع تحریف در تمام ظواهر هست در این صورت دیگر شما به هیچ ظهوری در دنیا نمی‌توانید تمسّک کنید چون علم اجمالی دارید که بعضی از ظواهر، خلافش اراده شده است.

مثلا علم اجمالی دارید که یا در ظاهر کلام زید یا ظاهر کلام عمرو یا ظاهر کلام مولا خللی واقع شده است.

این علم اجمالی اثری ندارد زیرا محل ابتلا نیست بله ظاهر کلام مولا برای عبد حجّیّت دارد.

[۲]- مرحوم آقای آخوند یک فرض را قبول می‌کند که بیان آن یک مقدّمه لازم دارد که تفصیل آن مقدّمه را ایشان در فصل بعد مطرح کرده‌اند.

ما اکنون آن فرض را با خلاصه‌ای از مقدّمه توضیح می‌دهیم:

امّا خلاصه آن مقدّمه: اگر چیزی در کلام متکلّم موجود باشد که صلاحیّت برای قرینیّت داشته باشد و ما شک کنیم که آیا متکلّم آن را بعنوان قرینه و بعنوان اراده خلاف ظاهر از کلامش آورده، در این صورت نظر ایشان این است که از ابتدا ظهوری برای کلام منعقد نمی‌شود تا شما بتوانید به اصالهٔ الظّهور تمسّک کنید (مانند استثنائی که بدنبال جمل متعدّد می‌آید).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۰۴

ثم إن التحقیق أن الاختلاف فی القراءهٔ بما یوجب الاختلاف فی الظهور مثل (یطهرن) بالتشدید و التخفیف، یوجب الإخلال بجواز التمسک و الاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، و لم یثبت تواتر القراءات، و لا- جواز الاستدلال بها، و إن نسب إلی المشهور تواترها، لکنه مما لا أصل له، و إنما الثابت جواز القراءهٔ بها، و لا ملازمهٔ بینهما، کما لا یخفی. [۱].

امّا تطبیق این مقدّمه بر ما نحن فیه: فرض کنید یک آیه داریم که متعرض حکمی است و در کنار آن، یک آیه غیر حکمی هست- از نظر علم اجمالی- علم اجمالی داریم که یک قرینه متّصله همراه یکی از این دو آیه بوده است لکن نمی‌دانیم که همراه آیه حکم بوده یا همراه آیه غیر حکم، در این صورت علم اجمالی مانع از حجّیت آیه مربوط به حکم می‌شود زیرا ظهوری برای آیه حکم منعقد نمی‌شود اگرچه با قطع نظر از اتّصال قرینه مربوطه ظهور منعقد می‌شد و در نتیجه حجّیت پیدا می‌کرد (شک در قرینیّت موجود بالعلم الاجمالی هست) منتها تمام این مطالب روی مبنای فاسد تحریف است (لکن مرحوم آقای آخوند ادّعای «غیر بعیدهٔ» به آن مبنا نسبت می‌دهند).

خلاصه: ایشان شش وجه برای عدم حجّیّت ظواهر قرآن ذکر کردند و همه را جواب دادند و در نتیجه ثابت شد که ظواهر قرآن مانند ظواهر احادیث دارای حجّیّت است.

اختلاف قراءات قرآن

[۱]- برای بعضی از کلمات قرآن شریف قراءات مختلف ذکر کرده‌اند که بعضی از آن‌ها باعث اختلاف حکم الهی می‌شود.

مثال: وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحِیضِ قُلْ هُوَ أَذیً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِیضِ وَ لا- تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَیْثُ أَمَرَکُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ التَّوَّابِینَ وَ یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ ۸۹].

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۰۵

شاهد: ... و لا- تقربوهنّ حتّی يطهرن (بنا بر تخفيف) يعنی نزديكی با زنان در حال حيض حرام است مگر وقتی كه آن‌ها از حيض پاک شوند.

غايت در حرمت، حصول طهارت از حيض است ... و لا- تقربوا حتّی يطّهّرن، (بنا بر تشديد) يعنی نزديكی با زنان در حال حيض حرام است مگر اينكه از حيض پاک شوند و غسل نمايند. غايت حرمت، غسلی است كه بعد از طهارت از حيض واقع می‌شود (در فاصله بين طهارت از حيض و غسل نزديكی با زنان حرام است.)

بنابراين وجود و عدم تشديد سبب اختلاف حكم الهی می‌شود.[۹۰]

امّا بحث تواتر قراءات مختلف: اكثر اهل تسنّن معتقد به تواتر قراءات هستند.

لكن تحقيق مطلب اين است كه مسئله تواتر قراءات صحيح نمی‌باشد.

آيا مقصود، اين است كه به حسب تواتر از خود رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله قراءات مختلف رسيده است مثلا رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله در آيه مورد بحث كلمه (يطهرن) را هم بدون تشديد و هم با تشديد قرائت نموده است؟

در جای خود ثابت شده كه اين حرف صحيح نيست و شاهدش اين است كه اگر اين تواتر به رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله ارتباط دارد پس چرا به قراء سبعه نسبت می‌دهند و مثلا می گويند «عاصم» چنين قرائت كرده است و فلان قاری چنان قرائت كرده است؟ آيا «عاصم» مهم‌تر از رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله است؟

و اگر مقصود اين است كه قراءات اين قرّاء بنحو تواتر به ما رسيده است مانعی ندارد ولی اگر ما از خود عاصم هم اين قراءات را بشنويم اثری برآن مترتّب نيست كه آن قراءات عنوان قرآنيّت پيدا كند كه بگوئيم هم (يطّهّرن) و هم (يطهرن) هر دو عنوان قرآنيّت دارند.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۰۶

و لو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الأصل فی تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية فی خصوص المؤدی، بناء علی اعتبارها من باب الطريقية، و التخيير بينها بناء علی السببية، مع عدم دليل علی الترجيح فی غير الروايات من سائر الأمارات [۱].

بله برحسب روايات وارده، در مقام تلاوت می‌توان طبق آن‌ها قرآن را تلاوت نموده (اقرءوا كما يقرأ النّاس).

آيا معنی جواز قرائت اين است كه بتوانيم به آن استدلال هم بكنيم؟

و آيا معنی و لازمه جواز قرائت اين است كه بتوانيم طبق آن فتوا هم بدهيم.

و آيا معنی جواز قرائت اين است كه بگوئيم عنوان قرآنيّت هم دارد؟

اگر ثابت شد كه امام در آيه مورد بحث طبق (يطّهّرن) تمسّكی به آيه نموده است ما هم تبعا للامام می‌توانيم به آن استدلال كنيم امّا باز مسئله و عنوان قرآنيّت با جواز استدلال تفاوت دارد. قرائت بايد با تواتر و دليل قطعی ثابت شود تا بتوانيم بگوئيم فلان قرائت همان قرائتی است كه نزل علی النّبی صلّی اللّه عليه و آله.

[۱]- اكنون ايشان يک بحث فرضی را مطرح می كند كه:

اگر علاوه بر جواز قرائت طبق قراءات مختلف، جواز استدلال هم درست باشد روی اين فرض حكم مسئله چيست؟

اگر جواز استدلال طبق قراءات مختلف درست باشد در اين صورت مسئله مرجحات دو روايت متعارض مطرح نمی‌شود، زيرا آن مرجحات مربوط به تعارض دو روايت است نه تعارض دو آيه، يا دو قرائت كه به منزله دو آيه است.

بلکه باید به قاعده تعارض دو اماره و دو ظهور رجوع کرد، اگر دو اماره و دو ظاهر با یکدیگر اختلاف و تعارض پیدا کردند دو مبنا وجود دارد. و در ما نحن فیه کأنّ دو آیه و دو ظاهر متعارض داریم:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۰۷

فلا بدّ من الرجوع حینئذ إلی الأصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات [۱].

ظاهر یک آیه و یک قرائت، غایت را طهارت از حیض می‌داند. و ظاهر آیه و قرائت دیگر غایت را اغتسال می‌داند.

اگر ما امارات را از باب «طریقیّت» حجّت بدانیم در این صورت هر دو اماره در خصوص مؤدّا و مفاد خود تساقط می‌کنند و از حجّیّت ساقط می‌شوند زیرا می‌دانیم یکی از این دو طریق مخالف با واقع است و ما را به واقع نمی‌رساند.

تذکّر: در صورت تساقط دو اماره، فقط آن‌ها در مؤدّا از حجّیّت ساقط می‌شوند امّا نسبت به نفی ثالث و در اینکه مطلب سوّمی در کار نیست حجّیّت دارند.

مثال: اگر یک روایت بگوید نماز جمعه واجب است و روایت دیگر بگوید نماز جمعه حرام است و فرضا این دو از حجّیّت تساقط نمودند در این صورت معنای سقوط از حجّیّت این است که نه وجوب ثابت است و نه حرمت امّا این مقدار ثابت است که غیر از وجوب و حرمت حکم دیگری در مورد نماز جمعه نیست و اگر کسی بخواهد بگوید حکم استحباب یا کراهت در بین است این دو روایت آن را نفی می‌کند یعنی حجّیّت این دو روایت نسبت به نفی ثالث ثابت است امّا در مورد مؤدّای خودشان هیچ‌کدام حجّیّت ندارد.

امّا مبنای دوّم در تعارض دو اماره:

اگر امارات از باب سببیّت حجّت باشند: یعنی در خود اماره یک مصلحتی هست که و لو مخالف با واقع باشد آن مصلحت، مخالفت با واقع را جبران می‌نماید.

در صورت تعارض دو اماره، حکم مسئله، تخییر است چون دو مصلحت وجود دارد و جمع بین آن دو امکان ندارد پس مجتهد مخیّر است که یکی از آن دو را اخذ و برطبقش عمل نماید.

[۱]- طبق مبنای اوّل که حکم مسئله تساقط بود و هر دو قرائت از حجّیّت ساقط می‌شدند هم (یطهرن) و هم (یطّهّرن) از اعتبار ساقط می‌شدند، چه باید کرد؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۰۸

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند باید برحسب اختلاف موارد به ادله دیگر، عمومات و یا اصول عملیّه رجوع نمود.

در ما نحن فیه ممکن است کسی بگوید به استصحاب رجوع می‌کنیم زیرا زن قبل از اینکه خون حیضش قطع شود مقاربت با او حرام بود و بعد که خون حیض قطع شده است شک می‌کنیم که آن حکم از بین رفته است یا نه لذا استصحاب بقاء حرمت را جاری می‌کنیم و می‌گوئیم نزدیکی با او حرام است مگر اینکه غسل حیض بنماید.

البتّه جریان استصحاب مبنی بر این است که ما برای زمانها فردیّت و استقلال قائل نشویم. امّا اگر کسی برای هر زمان استقلال و فردیّت قائل بود او باید به عموم آیه نِساؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّی شِئْتُمْ ۹۱] تمسّک کند و بگوید (انّی) زمانیه است و هر فرد از زمان استقلال و فردیّت دارد و ما شک داریم که فاصله بین پاک شدن از خون حیض تا زمان اغتسال از عموم ... فَأْتُوا حَرْثَکُمْ ... خارج شده است یا نه، لذا اصالة العموم اقتضا می‌کند به آن عموم رجوع کنیم و بگوئیم بعد از پاک شدن از حیض تا زمان غسل، مقاربت با آن زن حلال است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۰۹

فصل قد عرفت حجیة ظهور الکلام فی تعیین المرام [۱].

فإن أحرز بالقطع و أن المفهوم منه جزما- بحسب متفاهم أهل العرف- هو ذا فلا کلام [۲].

---

[۱]- تاکنون ثابت کرده‌ایم که یکی از امارات، اصالهٔ الظّهور است فعلا در این فصل، حدود و سعه و ضیق این اصل را در چند فرع بحث می کنیم.

از چه راههائی می‌توان ظهور کلام را به دست آورد

اشاره

[۲]- ۱: انسان اگر به‌طور یقین و قطع ظاهر کلام متکلّم را پیدا کند دیگر بحثی ندارد زیرا قبلا ثابت کردیم ظهور کلام معتبر است.

تذکّر: اگر مراد متکلّم را به‌طور یقین و قطع بفهمیم این داخل در نص است و ربطی به ظهور ندارد.

مثال: متکلّم گفت: رأیت اسدا، اگر ما اصلا احتمال ندهیم که قرینه‌ای در کلام او بوده است در این صورت بلا- اشکال اصالهٔ الظّهور حجّت است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۱۰

و إلا- فإن کان لأجل احتمال وجود قرینهٔ فلا خلاف فی أن الأصل عدمها، لکن الظاهر أنه معه یبنی علی المعنی الذی لولاها کان اللفظ ظاهرا فیه ابتداء، لا أنه یبنی علیه بعد البناء علی عدمها، کما لا یخفی [۱].

---

(۱) [۱]- ۲: اگر کلامی از متکلّمی صادر شد و ما احتمال دادیم که قرینه‌ای برخلاف ظاهر همراه آن کلام بوده است، یعنی شک در وجود قرینه پیدا کردیم، در این صورت حکم مسئله چیست؟ (یعنی ظهور کلام را به‌طور قطع پیدا نکردیم).

مثال: متکلّم گفت رأیت اسدا و ما احتمال می‌دهیم قرینه‌ای برخلاف ظاهر همراه این جمله بوده است (مثلا احتمال می‌دهیم جمله چنین بوده است: رأیت اسدا یرمی).

مرحوم مصنّف می‌فرمایند حکم مسئله، این است که ما اصالهٔ عدم القرینه را جاری می کنیم و می گوئیم قرینه‌ای همراه کلام نبوده است و مقصود از اسد، همان حیوان مفترس است. لکن در این حکم باید تحلیلی نمود که آیا اصالهٔ عدم القرینه در برابر اصالهٔ الظّهور یک اصل مستقلّی است یعنی همان‌طور که اصلی بنام اصالهٔ الظهور داریم، اصلی هم بنام اصالهٔ عدم القرینه داریم؟

آیا در این مورد به اصل نیاز داریم تا ظهور کلام را به دست آوریم؟ یعنی ابتدا اصالهٔ عدم القرینه را جاری می کنیم و سپس اصالهٔ الظّهور را جاری می‌نمائیم؟

ایشان می‌فرمایند واقع مطلب، این است که فقط همان اصالهٔ الظّهور جریان پیدا می کند.

به عبارت دیگر: عقلا در دو مورد به ظاهر کلام تمسّک می کنند:

۱- در موردی که یقین دارند قرینه‌ای در کار نیست (فرض اوّل).

۲- در موردی که شک در وجود قرینه دارند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۱۱

فافهم [۱].

و إن کان لاحتمال قرینیهٔ الموجود فهو، و إن لم یکن بخال عن الإشکال- بناء علی حجیهٔ أصالهٔ الحقیقهٔ من باب التعبد- [۲].

إلا أن الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل [۳].

---

(۱) [۱]- اشاره بدقّت است و اینکه، همان عقلائی که پشتوانه اصالهٔ الظّهور هستند در دو مورد فوق هیچ‌گونه فرقی قائل نیستند.
خلاصه: در فرض دوّم هم اصالهٔ الظّهور جاری می‌شود و در واقع اصلی بنام اصالهٔ عدم القرینه نداریم.
[۲]- ۳: اگر در کلام متکلّم چیزی هست که صلاحیّت برای قرینیّت دارد لکن نمی‌دانیم که آیا متکلّم اعتماد برآن کرده و آن را بعنوان قرینه آورده است یا اینکه اعتماد برآن ننموده است.
به عبارت دیگر علّت عدم احراز ظهور کلام بخاطر این است که شک در قرینیّت موجود داریم (مثالی برای این مورد بعد از چند سطر ذکر می‌کنیم).
در این مسئله، مبنائی ذکر شده است که: هرگاه انسان شک کند که معنای حقیقی یک جمله اراده شده است یا نه، عقلا یک اصلی بنام اصالهٔ الحقیقه دارند که این اصالهٔ الحقیقه از باب تعبّد عقلائی (نه تعبّد شرعی) حجّت است و ارتباطی به اصالهٔ الظّهور ندارد بلکه خودش یک اصل مستقل است خواه لفظ ظهوری داشته باشد یا نداشته باشد.
بنابراین اگر شما شک در قرینیّت موجود بکنید باید کلام را بر معنی حقیقی حمل نمائید و اعتنائی به «ما یحتمل القرینیّهٔ» نکنید ...
[۳]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ظاهر این است که مبنای فوق درست نمی‌باشد.
بلکه مطلب از این قرار است که: این اصالهٔ الحقیقه در مقابل اصالهٔ الظّهور یک اصل مستقلی نبوده بلکه شعبه‌ای از اصالهٔ الظّهور است.
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۱۲
و إن کان لأجل الشک فیما هو الموضوع له لغهٔ أو المفهوم منه عرفا، فالأصل یقتضی عدم حجیهٔ الظن فیه، فإنه ظن فی أنه ظاهر، و لا دلیل إلا علی حجیهٔ الظواهر [۱].

بیان ذلک: اصالهٔ الظّهور می‌گوید تمام ظواهر حجّت است منتها یکی از مصادیق اصالهٔ الظّهور، ظهور کلام در معنای حقیقی است.
یکی از مصادیق اصالهٔ الظّهور، اصالهٔ الاطلاق است و ... و اگر اصالهٔ الحقیقه شعبه‌ای از اصالهٔ الظّهور شد در این صورت مسئله دائر مدار وجود ظهور می‌شود یعنی اوّل باید ظهوری محرز بشود بعد ما بگوئیم این ظهور حجّت است.
باید صغرا و کبرا درست کنیم تا نتیجه بگیریم. باید بگوئیم: هذا اللّفظ ظاهر فی هذا المعنی، و کلّ ظاهر حجّهٔ امّا در ما نحن فیه که ما شک در قرینیّت موجود داریم، ظهوری وجود ندارد.
مولا گفته است «اکرم العلماء و الفقهاء و النحویین و السّادات الا زیدا» که در تمام این گروه‌ها فردی به نام زید هست و ما نمی‌دانیم که استثنا به غیر از جمله اخیر هم متعلّق می‌شود یا نه لذا چگونه می‌توان ادّعا کرد که اکرم العلماء ظهور در عموم دارد و در حالی که احتمال می‌دهیم استثنا به علما هم متعلّق شده باشد (و همچنین به فقها و نحویین).
لذا می‌گوئیم اگر اصالهٔ الحقیقه شعبه‌ای از اصالهٔ الظّهور باشد و ما شک در قرینیّت موجود بکنیم در این صورت ما ظهوری نداریم تا اینکه بگوئیم حجّت است پس:
هرگاه شک در قرینیّت موجود بنمائیم کلام مجمل می‌شود و از صلاحیّت استناد به آن ساقط می‌گردد.
[۱]- ۴- اگر علّت عدم احراز این باشد که: ما اصلا معنای لفظی را از نظر لغت نمی‌دانیم و یا اینکه معنای عرفی یک لفظی را نمی‌دانیم مانند آیه تیمّم ۹۲] ... وَ إِنْ کُنْتُمْ
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۱۳

نعم نسب إلی المشهور حجیهٔ قول اللغوی بالخصوص فی تعیین الأوضاع، و استدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء علی ذلک، حیث لا یزالون یستشهدون بقوله فی مقام الاحتجاج بلا إنکار من أحد، و لو مع المخاصمهٔ و اللجاج، و عن بعض دعوی الإجماع علی ذلک [۱].

مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً» مثلا نمی‌دانیم مراد از کلمه «صعید» مطلق وجه الارض است یا اینکه مقصود یک نوع خاک خالص است.

حکم این فرض چیست؟

در این صورت اصل اوّلی در باب ظنون اقتضا می‌کند که نمی‌توان به اصالهٔ الظّهور تمسّک نمود زیرا کسی که جاهل به معنی است، ظهوری برایش تحقّق ندارد اصل اوّلی در ظنون، هنگام شک در حجّیّت آن‌ها، عدم حجّیّت است، (اصالهٔ عدم حجّیّت الظّن)

و اگر مظنّه به یک معنائی پیدا شد در نتیجه مظنّه به ظهور لفظ پیدا می‌شود امّا دلیلی بر حجّیّت این مظنّه وجود دارد؟

خیر- همان اصل اوّلی در ظنون، مقتضی عدم حجّیّت است و ما در فرض اوّل این بحث گفتیم که اگر ظهور را احراز کنیم حجّیّت دارد امّا ظنّ به ظهور فائده‌ای ندارد.

آیا قول لغوی حجّت است

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: به مشهور نسبت داده‌اند که اگر از قول لغوی و مراجعه به کتاب لغت برای انسان مظنّه‌ای پیدا بشود (که مثلا- معنای کلمه «صعید» مطلق وجه الأرض است) این ظنّ به ظهور یکی از ظنون خاصّه است و دلیل بر اعتبارش قائم شده است.

همان‌طور که اصالهٔ الظهور یکی از ظنون خاصّه و امارات معتبره است، ظنّ

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۱۴

و فیه: أن الاتفاق- لو سلم اتفاقه- فغیر مفید، مع أن المتیقّن منه هو الرجوع إلیه مع اجتماع شرائط الشهادهٔ من العدد و العدالهٔ [۱].

و الإجماع المحصل غیر حاصل، و المنقول منه غیر مقبول، خصوصا فی مثل المسألهٔ مما احتمل قریبا أن یکون وجه ذهاب الجل لو لا الکل، هو اعتقاد أنه مما اتفق علیه العقلاء من الرجوع إلی أهل الخبرهٔ من کل صنعهٔ فیما اختص بها [۲].

حاصل از قول لغوی هم یکی از ظنون خاصّه است زیرا گفته‌اند:

۱- علما، عقلا و بزرگان عملا به قول لغوی مراجعه می‌کنند و در رجوع به قول لغوی اتّفاق دارند و در مباحثاتی که بین آن‌ها واقع می‌شود (در تشخیص معنای یک لفظ و ظهور آن) وقتی کتاب لغت را پیش می‌آورند و به آن استناد می‌کنند مخاصمه و نزاع برطرف می‌شود و بعلاوه بنای عقلا بر این است که هر جاهلی باید در فن مربوطه به عالم آن فن رجوع نماید.

۲- بعضی هم نسبت به حجّیّت قول لغوی ادّعای اجماع کرده‌اند.

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند اوّلا اگر علما اتّفاقی هم بر این مطلب داشته باشند فائده‌ای ندارد زیرا صرف اتّفاق حجّیّتی ندارد. بله اتّفاقی که کاشف از رأی معصوم باشد حجّیّت دارد.

ثانیا: مسئله اتّفاق یک دلیل لفظی نیست که انسان بتواند به اطلاق آن تمسّک کند بلکه دارای قدر متیقّن است و قدر متیقّن آن در موردی است که شرائط شهادت موجود باشد یعنی دو لغوی یک مطلب را بگویند و هر دو نفر آن‌ها هم متّصف به عدالت باشند یعنی عنوان بیّنه و شهادت باید تحقّق پیدا کند.

[۲]- امّا ادّعای اجماعی که در این مسئله شده است (حجّیّت قول لغوی): ما دو نوع اجماع داریم:

۱- اجماع محصّل یعنی اجماعی که خودمان تحصیل کرده باشیم که کاشف از رأی معصوم علیه السّلام باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۱۵

و المتیقن من ذلک إنما هو فیما إذا کان الرجوع یوجب الوثوق و الاطمئنان، و لا یکاد یحصل من قول اللغوی وثوق بالأوضاع [۱].

بل لا یکون اللغوی من أهل خبرة ذلک، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال، بداهة أن همه ضبط موارده، لا تعیین أن أیّا منها کان اللفظ فیه حقیقة أو مجازا، و إلا لوضعوا لذلک علامة، و لیس ذکره أوّلا علامة کون اللفظ حقیقة فیه، للانتقاض بالمشترک [۲].

در ما نحن فیه ما چنین اجماعی را تحصیل نکرده‌ایم.

۲- اجماع منقول- بعدا بحث می‌کنیم که حجّیّت ندارد مخصوصا در مسائلی که مقداری جنبه عقلائی دارد چون انسان احتمال می‌دهد که علما به استناد همان بنای عقلا ادّعای چنین اجماعی را نموده‌اند (نه بعنوان کشف از رأی معصوم علیه السّلام).

و در این مسئله هم ما احتمال می‌دهیم که علما به استناد مبنای عقلاـ که هر جاهلی به عالم در فن خودش مراجعه می‌کند چنین اجماعی را ادّعا کرده‌اند.

[۱]- چه مانعی دارد که مبنای عقلا دلیل بر حجّیّت قول لغوی باشد؟

اوّلا: این مبنای عقلا (رجوع جاهل به عالم) اطلاق ندارد که دلیل حجّیّت قول لغوی باشد و ما بتوانیم به آن تمسّک کنیم.

بلکه در مواردی است که از قول عالم و اهل خبره وثوق و اطمینان شخصی حاصل بشود امّا مدّعای شما این است که ما به قول لغوی عمل کنیم خواه وثوق و اطمینان برای ما حاصل بشود یا نشود.

[۲]- ثانیا: اصلا ما خبرویّت لغوی را قبول نداریم.

لغوی یک فردی است که تتبع نموده است و موارد استعمال الفاظ را پیدا کرده است و لذا لغوی در کتاب لغت معنای حقیقی و مجازی را مشخص نکرده است و شاهد بر این مطلب این است که او علامت و نشانه‌ای برای تشخیص معنی حقیقی از مجازی تعیین ننموده است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۱۶

و کون موارد الحاجة إلی قول اللغوی أکثر من أن یحصی، لانسداد باب العلم بتفاصیل المعانی غالبا، بحیث یعلم بدخول الفرد المشکوک أو خروجه، و إن کان المعنی معلوما فی الجملة لاـ یوجب اعتبار قوله، ما دام انفتاح باب العلم بالأحکام، کما لا یخفی. [۱].

تذکّر- بله گاهی انسان با مراجعه به کتاب لغت ظهور لفظی را در یک معنا احراز می‌کند که این را ایشان بعدا بعنوان نتیجه کتاب لغت ذکر می‌نمایند.

آیا می‌توانیم بگوئیم آن معنائی را که لغوی در کتابش اوّل ذکر کرده است معنی حقیقی آن کلمه است و معنائی را که دوّم ذکر کرده است معنای مجازی آن است؟

این حرف هم درست نیست چون ما آن را با لفظ مشترکی که دو یا سه معنا دارد نقض می‌کنیم (یا بیشتر از سه معنا) در مشترک، لغوی نمی‌تواند هر دو معنا را ابتدا ذکر کند بالاخره باید یکی از آن‌ها را اوّل ذکر کند و بعد معنای دوّم را بنویسد.

[۱]- اکنون مرحوم آقای آخوند راهی را برای حجّیّت قول لغوی مطرح می‌کنند که: ما یک انسداد کبیر داریم که بعدا آن را بحث می‌کنیم و یکی از مقدّمات انسداد کبیر این است که باب علم و علمی ۹۳] به احکام شرعی منسد است لذا بعضی با ضمیمه سایر

مقدّمات می گویند ظنّ به احکام شرعی حجّت است و لو بالخصوص دلیلی بر اعتبار آن وجود نداشته باشد.

در حجّیّت قول لغوی ما ادّعای انسداد صغیر می کنیم و نظیر مقدّمه فوق را اینجا جاری می کنیم که:

غالبا بـاب علم و علمی به معـانی تفصـیلی لغات برای ما منسد است اگرچه بنحو اجمال می‌توانیم معانی لغات را پیـدا کنیم ولی این فائده‌ای ندارد ما باید معانی تفصیلی

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۱۷

و مع الانسـداد کـان قوله معتبرا إذا أفـاد الظن، من بـاب حجیـهٔ مطلق الظن، و إن فرض انفتـاح بـاب العلم باللغات بتفاصـیلها فیما عـدا المورد [۱].

لغـات را بـدانیم تـا بتوانیم، بگوئیم فلان شـیء داخل در این معناست و فلان شـیء خارج از این معناست ما ضابطه‌ای لازم داریم که موارد مشـکوک را داخل در معنی یک لفظ یا خارج از معنای یک لفظ بدانیم لذا چون غالبا باب علم و علمی به معانی لغات منسـد است می گوییم راهی جز اینکه به کتاب لغت مراجعه کنیم و قول لغوی را اخذ کنیم نداریم پس قول لغوی حجّت است.

آیا ادّعای انسداد برای حجّیّت قول لغوی درست است؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند با فرض انفتاح باب علم و علمی به احکام این انسداد صغیر فایده‌ای ندارد.

[۱]- انسداد کبیر (اگر مقدّماتش تمام باشد) مربوط به انسداد باب علم و علمی نسبت به احکام الهی است.

در انسـداد کبیر مثلاـ نمی‌توان همیشه اصالـهٔ البراءهٔ جـاری کرد زیرا تمام احکام الهی با اجرای این اصل از بین می‌رود و احتیاط هم مشکل است لذا می گوئیم ظنّ مطلق به حکم الهی حجّت است (مطلق ظن).

اگر انسداد کبیر درست و تمام شد (خواه انسداد صغیر درست بشود یا نشود)، مشکل شما حل می‌شود.

در انسـداد کبیر اگر گفتیم ظنّ مطلق به حکم الهی حجّیّت دارد نتیجه‌اش این می‌شود که شـما از هر راهی ظنّ به‌معنای «صـعید» پیدا کنید برای شما حجّت است امّا خود این انسداد صغیر موضوعیّتی ندارد.

و اگر مقدّمات انسداد کبیر ناتمام بود و ظنّ مطلق به حکم الهی حجّیّت پیدا نکرد باز این انسداد صغیر ثمره‌ای ندارد.

اگر انسـداد کبیر تمـام بود و ظنّ مطلق حجّیّت پیـدا کرد چنـانچه شـما معـانی تمام لغات را بدانیـد (باب علم و علمی به لغات منسـد نباشد) ولی در یک مورد تردیدی داشته باشید

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۱۸

نعم لو کان هناک دلیل علی اعتباره، لا یبعد أن یکون انسداد باب العلم بتفاصیل اللغات موجبا له علی نحو الحکمهٔ لا العلهٔ [۱].

لا یقال: علی هذا لا فائدهٔ فی الرجوع إلی اللغهٔ [۲].

فإنه یقال: مع هـذا لا تکاد تخفی الفائدهٔ فی المراجعهٔ إلیها، فإنه ربما یوجب القطع بالمعنی، و ربما یوجب القطع بأن اللفظ فی المورد ظاهر فی معنی- بعد الظفر به و بغیره فی اللغهٔ- و إن لم یقطع بأنه حقیقهٔ فیه أو مجاز، کما اتفق کثیرا، و هو یکفی فی الفتوی [۳].

می‌توانید به مظنّه حاصل از قول لغوی تمسّک کنید.

[۱]- اگر شـما ابتـدا دلیلی بر حجّیّت قول لغوی پیـدا کنید آن‌وقت می‌توانید بگویید مسئله انسداد صـغیر فلسـفه و حکمت (نه علّت) حجّیّت قول لغوی است.

امّا شما تاکنون خواسته‌اید از راه انسداد صغیر مستقلا قول لغوی را حجّت قرار دهید.

[۲]- آیا مراجعه به کتاب لغت فائده‌ای ندارد؟

آیا باید کتب لغت را کنار گذاشت؟

فایده رجوع به کتاب لغت

[۳]- گاهی انسان با مراجعه به کتب لغت به‌معنای لفظ یقین پیدا می‌کند.
و بعضی از اوقات با مراجعه به کتاب لغت ظهور لفظی را در معنایی به‌طور قطع و یقین می‌فهمد بدون اینکه تشخیص دهد معنای حقیقی لفظ است، یا معنای مجازی آن می‌باشد چون اصالهٔ الظّهور همیشه ظهور در معنای حقیقی را درست نمی‌کند.
مثلا- با اجرای اصالهٔ الظّهور در جمله «رأیت اسدا یرمی» ما ظهور کلام را احراز می‌کنیم قبلا- هم بیان کردیم که اصالهٔ الحقیقه شعبه‌ای از اصالهٔ الظّهور است.
و گاهی انسان بر اثر مراجعه به قول لغوی احراز می‌کند که فلان لفظ ظهور در فلان معنی دارد و همین قطع به ظهور، در مقام فتوی کافی است.
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۱۹
فصل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجهٔ عند کثیر ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جههٔ أنه من أفراده، من دون أن یکون علیه دلیل بالخصوص، فلا بدّ فی اعتباره من شمول أدلهٔ اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. و تحقیق القول فیه یستدعی رسم أمور: [۱].

اجماع منقول

اشاره

[۱]- اجماع منقول به خبر واحد یکی از اماراتی است که بنا بر اعتقاد بعضی دلیل بر حجّیّت آن قائم شده است. اگر یک نفر یا چند نفر (که به حدّ تواتر نرسد) مسئله‌ای را نقل کنند و بگویند «هذه المسألهٔ اجماعیّهٔ» یا اینکه بگویند نسبت به فلان حکم اجماع قائم شده است، این اجماع از باب اینکه یکی از مصادیق خبر واحد معمولی است حجّیّت دارد. نه اینکه مستقلا دلیلی بر حجّیّت اجماع منقول قائم شده باشد.
و عموم و اطلاقی که دلالت بر حجّیّت خبر واحد می‌کند شامل اجماع منقول هم می‌شود زیرا کسی که اجماع را نقل می‌کند او رأی و فتوای امام علیه السّلام را حکایت می‌کند منتها گاهی حکایت رأی امام به سبب شنیدن از امام است و گاهی به طرق دیگری که تفصیل آن را در همین بحث خواهیم گفت.
برای تنقیح این مسئله ما باید ابتدا تحقیقاتی درباره خود اجماع بکنیم تا ببینیم آیا ادله حجّیّت خبر واحد شامل اجماع منقول می‌شود یا نه.
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۲۰
الأوّل: إن وجه اعتبار الإجماع، هو القطع برأی الإمام علیه السّلام [۱].
و مستند القطع به لحاکیه- علی ما یظهر من کلماتهم- هو علمه بدخوله علیه السّلام فی المجمعین شخصا، و لم یعرف عینا [۲].

امر اوّل ملاک حجّیّت اجماع منقول

اشاره

[۱]- عـامّه (اهـل تسـنّن) برای نفس اجمـاع حجّیّت و اعتبـار قائـل هسـتند امّا ما و لو اجماع را یکی از ادله اربعه می‌دانیم و در مقابل کتاب و سنّت و عقل بحساب می‌آوریم لکن اجماع بما هو اجماع و نفس اتّفاق بما هو اتّفاق را دلیلی بر اعتبارش نداریم ما اجماع را بعنوان اینکه رأی معصوم در آن است و ناقـل اجمـاع، قـاطع به رأی معصوم است و در اجماع محصّل یقین به نظر معصوم داریم لـذا آن را حجّت می‌دانیم پس اجماع اگر کاشف از رأی معصوم باشد دارای حجّیّت است و خود اجماع اصالت و حجّیّتی ندارد.

[۲]- ما رأی معصوم علیه السّلام را از کجا و از چه طریقی می‌توانیم کشف کنیم؟

راههایی برای آن ذکر شـده است که فعلا با صـحّت و سـقم آن‌ها کاری نداریم ولی بعدا در همین فصل خواهیم گفت که کدامش درست است و کدامیک نادرست اکنون فقط آن راهها را ذکر کرده و توضیح می‌دهیم:

اقسام اجماع (طرق احراز رأی معصوم علیه السّلام)

۱- اجماع دخولی-

بعضی گفته‌اند: مناط حجّیّت اجماع دخول شخص امام علیه السّلام در مجمعین است به این نحو که:

اجمـاع در آن موردی است که جمـاعتی اتّفاق بر یک نظر و فتوا داشـته باشـند و ما به صورت علم اجمالی بـدانیم که امام هم داخل این جماعت است.

خواه مجلسی باشد مرکّب از جماعتی یا اینکه آرا و فتاوایی باشد که ما یقین داشته باشیم که فتوای امام هم در آن آرا است.

مثلا اگر صد نفر از فقها در یک عصـر اتّفاق بر حکمی داشته باشند، انسان یقین پیدا می‌کند که یکی از این افراد وجود مبارک امام زمان (ارواحنا لتراب مقدمه الفداء) است.

إیضاح الکفایة، ج‌۴، ص: ۲۲۱

أو قطعه باستلزام ما یحکیه لرأیه علیه السّلام عقلا من باب اللطف [۱].

منتها باید شـخص امام مشخّص نباشد زیرا اگر امام در بین آن جمع، معیّن باشد این از باب نقل خبر واحد می‌شود- مثل اینکه زراره از امام صادق علیه السّلام خبری را می‌شنود و نقل می‌کند.

و لازمه این مطلب این است که در بین آن جمع، لا اقل چنـد نفر مجهول النسب باشـد امّا اگر حسب و نسب همه معلوم باشـد انسان یقین پیدا می‌کند که امام علیه السّلام در آن جمع وجود ندارد.

و اگر فقط یک نفر مجهول النسب در آن جمع باشد باز مانند نقل روایت زراره از امام علیه السّلام می‌شود.

-[۱]

۲-: اجماع لطفی

- مرحوم شیخ طوسی (اعلی اللّه مقامه الشّریف) اتکا به این راه کرده‌اند:

اگر فقهای یک عصـر اتّفاق بر نظریّه‌ای داشـته باشند (مثلا عدم وجوب نماز جمعه در زمان غیبت) در این صورت قاعده لطف اقتضا می‌کند که امام علیه السّـلام زمینه چیزهائی که انسان را به خداوند تبارک و تعالی نزدیک و از معصـیت دور می‌کند فراهم نماید. و

اگر فرضا نماز جمعه برحسب واقع واجب باشد امّا علمای یک عصر بگویند. واجب نیست در این صورت فریضه الهی ترک می‌شود، لذا از باب قاعده لطف بر امام لازم است که و لو یک نفر مخالف در بین این جمع بفرستد که حکم واقعی از لسان آن فرد بیان بشود و این چنین نشود که همه برخلاف حکم الهی فتوا دهند که در این صورت دیگر اجماع تحقّق پیدا نمی‌کند.

پس اگر دیدیم در یک عصر تمام فقها قائل به عدم وجوب نماز جمعه شده‌اند و یک نفر هم با این فتوا مخالفت نکرد، ما یقین می‌کنیم که این حکم ملازم با رأی معصوم است پس آنچه را که حکایت می‌کنند (اتّفاق علما) عقلا ملازمه با رأی امام دارد (از باب لطف) که از آن به اجماع لطفی تعبیر می‌کنند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۲

أو عادة [۱].

أو اتفاقا من جهة حدس رأیه، و إن لم تکن ملازمة بینهما عقلا و لا عادة [۲].

۳- اجماع حدسی که تقریبا بر دو نوع است:

[۱]- الف: تذکّر- فقها کسانی هستند که سالیان دراز در فقه زحمت کشیده‌اند و با مذاق اهل بیت علیهم السّلام و آراء آن‌ها آشنا هستند.

اگر تمام فقها مطلبی را گفتند، عادتا معلوم می‌شود که نظر امام علیه السّلام هم مطابقت با آن‌ها دارد.

اگر اهل بیت علیهم السّلام نظرشان با آن مطلب مساعد نباشد باید لا اقل یک یا چند نفر از فقها نظر ائمّه علیهم السّلام را به دست آورده باشند.

و از این به ملازمه عادیه تعبیر می‌کنند.

مثلا اگر تمام نزدیکان به یک بیت نظریّه‌ای را استنباط کنند انسان می‌فهمد که لا بد صاحب البیت هم همین نظریّه را دارد.

[۲]- ب: در این نوع اجماع مسئله عقل یا عادت یا لطف مطرح نیست بلکه مسئله حدس مطرح است به این ترتیب که:

انسان مسئله‌ای را از غیر راه حواس ظاهری می‌فهمد.

مثلا وقتی انسان هشتاد یا نود درصد از فقها را دید که یک مطلبی را فرموده‌اند در این صورت حدس قطعی می‌زند که نظر امام علیه السّلام هم با آن مطابق است. و لو در این صورت بین رأی امام و آنچه را که انسان حدس می‌زند و حکایت می‌کند ملازمه عقلیّه یا عادیه وجود ندارد.

البتّه و لو دو نفر هم مخالف وجود داشته باشد ضرری ندارد و لو افراد شاذی که یا در محیط علمی نبوده‌اند یا چندان مبرّز نبوده‌اند با آن مخالفت کنند باز انسان حدس می‌زند که قول امام علیه السّلام با آن جمع مطابق است.

کما اینکه گاهی انسان با چند قرینه مطلبی را به دست می‌آورد و می‌گوید من حدس می‌زنم که فلان مطلب چنین است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۳

کما هو طریقة المتأخرین فی دعوی الإجماع، حیث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلیة، و لا الملازمة العادیة غالبا و عدم العلم بدخول جنابه علیه السّلام فی المجمعین عادة، یحکون الإجماع کثیرا [۱].

کما أنه یظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند فی دعوی الإجماع إلی العلم بدخوله علیه السّلام [۲].

و ممن اعتذر منه بانقراض عصره، أنه استند إلی قاعدة اللطف [۳].

---

(۱) [۱]- طریقه علماء متأخّر شیعه در ادّعای اجماع همین راه اخیر است آن‌ها با این که به ملازمه عقلیّه (قاعده لطف) و ملازمه عادیه اعتقاد نداشتند و از طرفی قائل به اجماع دخولی هم نبودند و در عین حال در بسیاری از موارد ادّعای اجماع می‌کردند معلوم می‌شود اجماع حدسی را پذیرفته‌اند.

[۲]- گاهی در فقه دیده می‌شود که بعضی اعتذار می‌نمایند از وجود مخالف به اینکه آن فرد مخالف به علت اینکه معلوم النسب است مخالفتش در فلان مسئله ضرری ندارد.

این تعلیل دلیل برآن است که آن‌ها قائل به اجماع دخولی هستند و مخالفت فرد معلوم النّسب را مضر نمی‌دانند.

کأنّ آن‌ها می‌خواهند بگویند امام در بین بقیّه افراد وجود دارد.

[۳]- گاهی در فقه دیده می‌شود که می‌گویند و می‌نویسند مخالفت فلان فقیه ضرری ندارد چون عصر او منقرض شده است و این اتّفاق مربوط به یک عصر دیگر است.

از این تعلیل معلوم می‌شود آن‌ها روی قاعده لطف تکیه کرده‌اند.

زیرا در قاعده لطف و اجماع لطفی برای هر عصری خصوصیّت قائل شده بودند که در یک عصر نمی‌شود حکم الهی به‌طور کلّی مجهول و مخفی بماند و بر امام لازم است

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۴

هذا مضافا إلی تصریحاتهم بذلک، علی ما یشهد به مراجعة کلماتهم [۱].

و ربما یتفق لبعض الأوحدی وجه آخر من تشرفه برؤیته علیه السّلام و أخذه الفتوی من جنابه، و إنما لم ینقل عنه، بل یحکی الإجماع لبعض دواعی الإخفاء [۲].

الأمر الثانی: إنه لا یخفی اختلاف نقل الإجماع، فتارة ینقل رأیه علیه السّلام فی ضمن نقله حدسا کما هو الغالب [۳].

که لا اقل یک نفر در بین آن مجمعین بفرستد تا القاء خلاف بنماید.

پس اگر فرد مخالف مربوط به عصر قبل از مجمعین یا بعد از مجمعین باشد لطمه‌ای به اجماع نمی‌زند.

[۱]- لازم نیست ما خود را در زحمت بیندازیم و برای تعیین نوع این اجماعات استظهار بکنیم بلکه خود آن‌ها در کلماتشان تصریح به این مبانی می‌نمایند.

[۲]- ۴- اجماع تشرّفی- گاهی از اوقات بعضی از فقها که دارای مقام زهد و تقوای خاصّی هستند ممکن است که به محضر امام زمان (عجّل اللّه تعالی فرجه الشّریف) تشرّف پیدا کنند و مسئله و فتوائی را از امام زمان علیه السّلام بشنوند لکن در مقام نقل، آن مطلب را بصورت روایت نقل نمی‌کنند بلکه بصورت اجماع نقل می‌کنند تا کسی نگوید آن آقا ادّعای رؤیت امام زمان را نموده است و در عصر غیبت طبق وظیفه‌ای که داریم باید او را تکذیب کنیم تا هر روز صدها مدّعی رؤیت امام زمان علیه السّلام پیدا نشود یا اینکه مقام اوحدی بودن آن فقیه اقتضا می‌کند که مردم متوجّه نشوند که او خدمت امام مشرّف شده است.

امر دوّم الفاظ حاکی از اجماع مختلف هستند

[۳]- این امر مقدّمه‌ای است برای اینکه ببینیم ادله حجّیّت خبر واحد شامل کدامیک از اقسام اجماع می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۵

أو حسا و هو نادر جدا [۱].

و أخری لا ینقل إلا ما هو السبب عند ناقله، عقلا أو عادة أو اتفاقا، [۲].

فرض کنید کسی در رابطه با نماز جمعه ادّعای اجماع کرده است که: «صلاة الجمعة واجبة» این اجماع به انحاء مختلفی تصوّر می‌شود.

الف- گاهی ناقل اجماع سبب (اقوال علما) و مسبّب (قول معصوم علیه السّلام) را نقل می‌کند که این خود دو قسم است:

۱- ناقل حدسا قطع به قول معصوم علیه السّلام پیدا می‌کند و قطعش مستند به حواس پنج‌گانه نیست.

تذکّر: مراد از حدس در ما نحن فیه در مقابل حس است و این اجماع حدسی شامل ملازمه عقلیّه (قاعده لطف) و ملازمه عادیّه و اتّفاقیه (اجماع حدسی) می‌شود. و واضح است که غالب اجماعات هم مستند به حدس است.

[۱]- ۲: گاهی هم ناقل اجماع، سبب و مسبّب را عن حسّ نقل می‌کند که این نوع اجماع بسیار کم می‌باشد و دو مصداق دارد:

الف- بنحو اجماع دخولی: که مثلاـ مجلسی بوده است که علما در آنجا جمع بودند و اتّفاق بر حکمی نمودند و ناقل اجماع علم اجمالی پیدا کرده است که امام علیه السّلام هم در آن مجلس وجود داشته است.

ب- بنحو اجماع تشرّفی: چون ناقل از اولیاء اللّه بوده است و لیاقت پیدا کرده است لذا خدمت حضرت مهدی (ارواحنا فداه) رسیده است و حکمی را از ایشان شنیده ولی به عللی آن حکم را بصورت اجماع نقل نموده است.

[۲]- ب: گاهی ناقل اجماع فقط سبب را نقل می‌کند که این «سبب» در نزد خودش باعث شده است قطع به قول امام علیه السّلام پیدا کند و این سبب به چند صورت تصوّر می‌شود:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۶

و اختلاف ألفاظ النقل أیضا صراحة و ظهورا و إجمالا فی ذلک، أی فی أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب [۱].

گاهی ناقل، قاعده لطف (ملازمه عقلیّه) را پذیرفته است مانند مرحوم شیخ طوسی (اعلی اللّه مقامه الشّریف)، و گاهی ممکن است ناقل اجماع «از طریق ملازمه عادیه قطع به قول معصوم پیدا کرده مثلا اتفاق همه علما عادتا قول معصوم را لازم گرفته و یا از فتوای جمعی اتفاقا و تصادفا قطع به قول معصوم علیه السّلام پیدا کرده»[۹۴] (اجماع حدسی).

[۱]- الفاظی که دلالت بر اجماع می‌کنند دلالتشان بر نقل سبب یا سبب و مسبّب متفاوت است:

۱- گاهی لفظ اجماع صراحت دارد که ناقل، سبب و مسبّب را نقل می‌کند مانند اجمعت الامة من المعصوم و غیره علی کذا.

۲- گاهی لفظ اجماع ظهور دارد که ناقل سبب و مسبّب را نقل می‌کند مانند اجمعت الامة الاسلامیة- که ظهور این عبارت شامل قول معصوم علیه السّلام هم می‌شود.

و گاهی لفظ اجماع ظهور دارد که ناقل فقط سبب را نقل کرده است مانند: اجمع الاصحاب.

۳- گاهی هم الفاظ دالّ بر اجماع مجمل است و معلوم نیست که ناقل، سبب به تنهائی را نقل می‌کند یا اینکه سبب و مسبّب را نقل می‌نماید مانند: اجمع العلماء، یا اجمع علمائنا که امام علیه السّلام فرد اکمل عالم است ولی معلوم نیست که ناقل امام علیه السّلام را هم اراده کرده است یا نه.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۷

الأمر الثالث: إنه لا إشکال فی حجیة الإجماع المنقول بأدلة حجیة الخبر، إذا کان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله کذلک فی زمان الغیبة موهون جدّا [۱].

و کذا إذا لم یکن متضمنا له، بل کان ممحضا لنقل السبب عن حس، إلا أنه کان سببا بنظر المنقول إلیه أیضا عقلا أو عادة أو اتفاقا، فیعامل حینئذ مع المنقول معاملة المحصل فی الالتزام بمسببه بأحکامه و آثاره [۲].

امر سوم کدام قسم از اجماعات حجّت است

[۱]- در این امر بحث می‌کنیم که کدامیک از این موارد مشمول ادله حجّیّت خبر واحد هست و کدامیک مشمول ادله حجّیّت خبر واحد نیست.

۱: اگر کسی در اجماع منقول سبب و مسبّب را عن حس نقل کند مانند (اجماع دخولی) این مشمول ادله حجّیّت خبر واحد هست این نقل، مانند نقل زراره است زیرا ناقل اجماع رأی جماعتی را نقل می‌کند که یقین دارد رأی امام داخل در آن جماعت است پس اگر کسی مسئله‌ای را بصورت اجماع دخولی نقل کرد ما مجبور هستیم که بپذیریم لکن یک اشکال وجود دارد که:

در زمان غیبت ادّعای چنین اجماعی که انسان یقین داشته باشد امام هم داخل در آن هست بعید است- بنابراین اجماع دخولی را باید کنار گذاشت امّا اگر یک فقیه موثّق ادّعای چنین اجماعی را کرد ما باید بپذیریم زیرا بین این نقل و نقل زراره فرقی وجود ندارد.

[۲]- ۲: اگر فقیهی در اجماع منقول، سبب (آرای علما) را از روی حس نقل کرد (دیده یا شنیده است) نه اینکه مسبّب را نقل بکند. اگر منقول الیه مانند خود ناقل در نقل اجماع اعتقاد واحدی دارد، مثلا هر دو قاعده لطف (ملازمه عقلیّه) را پذیرفته‌اند یا هر دو اجماع را از راه ملازمه عادیه قبول دارند و یا اینکه به‌عنوان مثال هر دو اجماع حدسی

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۲۸

و اما إذا کان نقله للمسبب لا عن حس، بل بملازمهٔ ثابتهٔ عند الناقل بوجه دون المنقول إلیه ففیه إشکال، أظهره عدم نهوض تلک الأدلهٔ علی حجیته، إذا المتیقن من بناء العقلاء غیر ذلک، کما أن المنصرف من الآیات و الروایات ذلک، علی تقدیر دلالتهما، خصوصا فیما إذا رأی المنقول إلیه خطأ الناقل فی اعتقاد الملازمهٔ [۱].

را پذیرفته‌اند در این صورت این نوع اجماع مشمول ادله حجّیّت خبر واحد هست.

زیرا اگر فرضا هر دو قاعده لطف را پذیرفته‌اند و اتّفاق علمای یک عصر را کاشف از رأی معصوم می‌دانند، در این صورت ناقل اجماع یک امر محسوسی را بصورت خبر در اختیار منقول الیه قرار داده است (چون اتّفاق علمای یک عصر امر محسوسی است) و منقول الیه لازم نیست تتبع بکند و آن را به دست آورد. بلکه می‌تواند آثار مربوط به آن را مترتّب نماید.

[۱]- ۳: اگر کسی در اجماع منقول، مسبّب (رأی امام) را نقل کند لکن نه از روی حس (اجماع دخولی را قائل نیست) بلکه قائل به ملازمه عقلی یا عادی یا اتّفاقی هست (اجماع نوع دوّم یا سوّم را قبول دارد).

مثلا ناقل، مسبّب را از راه قاعده لطف به دست آورده است امّا این قاعده برای منقول الیه ثابت نیست.

خواه قاعده لطف برایش ثابت نشده باشد و یا اینکه اصلا بطلان قاعده لطف برای او ثابت باشد.

در این صورت آیا این نوع اجماع مشمول ادله حجّیّت خبر واحد است؟

ایشان می‌فرمایند در این مسئله اشکال هست و اظهر این است که این نوع اجماع مشمول ادله حجّیّت خبر واحد نیست مخصوصا وقتی که منقول الیه مبنای ناقل را باطل می‌داند زیرا مهم‌ترین دلیل حجّیّت خبر واحد بنای عقلا است.

بنای عقلا یک دلیل غیر لفظی است و باید قدر متیقّن آن را اخذ نمود و قدر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۲۹

هذا فیما انکشف الحال [۱].

و اما فیما اشتبه، فلا یبعد أن یقال بالاعتبار، فإنّ عمدة أدلة حجیة الأخبار هو بناء العقلاء، و هم کما یعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس، یعملون به فیما یحتمل کونه عن حدس، حیث إنه لیس بناؤهم إذا أخبروا بشیء علی التوقف و التفتیش، عن أنه عن حدس أو حس، بل العمل علی طبقه و الجری علی وفقه بدون ذلک [۲].

متیقّن از آن در موردی است که کسی خبر را عن حسّ نقل کند امّا اگر کسی خبری را از روی حدس نقل کند معلوم نیست که عقلا بر چنین خبری اثری مترتّب نمایند.

اگر کسی ببیند یا بشنود که زید از مسافرت آمده و بعد بگوید جاء زید من السّفر، در این صورت عقلا بر خبر او اثر بار می‌کنند.

امّا اگر همان فرد حدس قطعی هم بزند که زید از سفر آمده است در این صورت معلوم نیست که عقلا بر خبر او اثری بار نمایند.

و اگر آیات و اخبار دلالت بر حجّیّت خبر واحد داشته باشند، انصراف به موردی دارند که خبر از روی حس نقل شود نه حدس.

[۱]- آنچه را تاکنون در امر ثالث بحث کرده‌ایم در صورتی است که وضع ناقل اجماع معلوم باشد که آیا از روی حدس یا حس، اجماع را نقل می‌کند.

[۲]- ۴: اگر کسی اجماعی را بصورت نقل مسبّب حکایت کرد لکن وضع و مبنای ناقل برای منقول الیه روشن نبود که آیا ناقل از راه حس (اجماع دخولی) یا حدس (مانند اجماع لطفی) رأی امام را به دست آورده است، در این صورت: مرحوم مصنّف می‌فرمایند این اجماع دارای حجّیّت است و مشمول ادله حجّیّت خبر واحد می‌شود زیرا:

همان‌طور که گفتیم مهم‌ترین دلیل حجّیّت خبر واحد بناء عقلاـ است و اگر یک فرد ثقه خبری را نقل کرد به قول او ترتیب اثر می‌دهند و دیگر فحص و جستجو نمی‌کنند که آیا مبنای این خبر، حدس است یا اینکه از روی حس نقل شده است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۰

نعم لا یبعد أن یکون بناؤهم علی ذلک، فیما لا یکون هناک أمارة علی الحدس، أو اعتقاد الملازمة فیما لا یرون هناک ملازمة [۱].

هذا لکن الإجماعات المنقولة فی ألسنة الأصحاب غالبا مبنیة علی حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا، فلا اعتبار لها ما لم ینکشف أن نقل المسبب کان مستندا إلی الحس [۲].

بله اگر مشخص باشد که مبنای خبر حدس است معلوم نیست که اثری برآن مترتّب کنند.

[۱]- بله گاهی از اوقات اماره‌ای در بین هست که جانب حدسی بودن را ترجیح می‌دهد آیا عقلا با وجود چنین اماره‌ای برآن خبر اثری بار می‌کنند؟

یا گاهی اماره‌ای است که ناقل روی اعتقاد ملازمه خبر را نقل کرده است و آن ملازمه برای ما روشن نیست.

آیا اینجا هم به خبر واحد عمل می‌کنند؟

ایشان می‌فرمایند بعید نیست که بناء عقلا در صورتی باشد که اماره‌ای به این نحو نباشد.

[۲]- در مسئله اجماع منقول هم مطلب چنین است که اماره‌ای وجود دارد؟ آری!

بیان ذلک: اجماع دخولی را خیلی کم قائل شده‌اند چون انسان نمی‌تواند ملتزم بشود به اینکه شخص امام علیه السّلام بین فلان جماعت وجود داشته است.

و از طرفی طریقه متأخّرین بر مبنای اجماع حدسی است لذا این اماره‌ای است که هرگاه کسی اجماعی را نقل کرد و ما نتوانستیم مبنای او را تشخیص بدهیم، بگوئیم:

وجود اماره جانب حدسی بودن اجماع را ترجیح می‌دهد و بناء عقلا در صورتی که اماره‌ای بر حدس بودن در بین باشد، کارساز

نیست لذا چون در ما نحن فیه چنین

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۱

فلا بدّ فی الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها، و لو بملاحظة حال الناقل و خصوص موضع النقل، فیؤخذ بذاک المقدار و یعامل معه کأنه المحصل، فإن کان بمقدار تمام السبب، و إلا فلا یجدی ما لم یضم إلیه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به تم [۱].

اماره‌ای هست و اکثر ناقلین اجماع مبنایشان بر پایه حدس است لذا از نظر نقل مسبّب حجّیّتی برای اجماع باقی نمی‌ماند.

بله اگر احراز کنیم نقل مسبّب (رأی امام علیه السّلام) را که از روی حس بوده است یعنی ناقل به اجماع دخولی قائل بوده است آن اجماع حجّیّت دارد.

[۱]- آیا این اجماعات منقول هیچ اثری ندارد؟

ایشان می‌فرمایند دارای اثر هست به این ترتیب که ما باید خصوصیّات آن اجماع را بررسی کنیم.

اجماعات با الفاظ مختلف نقل می‌شوند و از نظر سعه و ضیق تفاوت دارند گاهی می گویند اجمع جمیع الامة الاسلامیة در این نوع اجماع کسی فروگذار نشده است.

گاهی می گویند اجمع فقهاء عصرنا و ...، باید دید این لفظ اجماع چند فقیه را شامل می‌شود.

و گاهی چنین تعبیر می‌کنند لم نعرف مخالفا بایستی ملاحظه کرد که ناقل اجماع چه خصوصیّتی دارد آیا فرد متتبعی بوده است یا اینکه تتبعش کم بوده است.

باید موضع نقل را ملاحظه کرد یعنی باید مسئله‌ای را که در آن اجماع نقل شده، دید بعضی از مسائل در کتب مشهور هست و بعضی از مسائل کمتر مورد تعرّض واقع شده است مثال: اگر دیدیم ناقل رأی پنجاه نفر را تفحص کرده و ادّعای اجماع نموده است در این صورت چون او زحمت را متحمّل شده است کأنّ ما خودمان رأی پنجاه نفر را به دست آورده‌ایم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۲

فافهم [۱].

فتلخص بما ذکرنا: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حکایته رأی الإمام علیه السّلام بالتضمن أو الالتزام، کخبر الواحد فی الاعتبار إذا کان من نقل إلیه ممن یری الملازمة بین رأیه علیه السّلام و ما نقله من الأقوال، بنحو الجملة و الإجمال [۲].

اگر به نظر خودمان رأی این پنجاه نفر برای استکشاف رأی امام کافی است فهو المطلوب و امّا اگر دیدیم با رأی پنجاه نفر نمی‌شود موافقت امام علیه السّلام را حدس زد باید بعنوان مثال رأی پنجاه نفر دیگر را که بدانیم خارج از دائره تتبّع آن ناقل است ضمیمه به پنجاه نفر اوّل بکنیم یا شواهد و قرائن و اقوال دیگری به پنجاه نفر اوّل ضمیمه بکنیم تا متمّم سبب بشود و رأی معصوم را استکشاف نماییم.

[۱]- شاید اشاره به این باشد که: اگر متمّم سبب، اقوال دیگر باشد این می‌تواند به اجماع ارتباط پیدا کند.

امّا اگر متمّم سبب قرائن دیگری باشد که ربطی به اقوال نداشته باشد این دیگر ارتباطی به اجماع منقول نمی‌تواند داشته باشد چون اجماع منقول آن است که از راه اقوال حکم مسئله‌ای را به دست آوریم.

خلاصه‌ای از مباحث گذشته

اشاره

[۲]- اجماع منقول به خبر واحـد (از نظر نقل مسبّب) از جهت اعتبار مانند خبر واحد است. خواه نقل مسبّب بالتضـمن باشد (اجماع دخولی) یا اینکه نقل مسبّب از روی التزام و قاعده ملازمه باشد (مانند اجماع لطفی).

منتها اگر مسبّب را بالتضمّن نقل می‌کند که شرطی ندارد.

امّا اگر مسبّب را بر مبنای ملازمه نقل می‌کند، مشروط بر این است که منقول الیه هم این ملازمه را قبول داشته باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۳۳

و تعمّه أدلهٔ اعتباره، و ینقسم بأقسامه، و یشارکه فی أحکامه [۱].

و إلا لم یکن مثله فی الاعتبار من جهةْ الحکایهٔ [۲].

و اما من جههٔ نقل السبب، فهو فی الاعتبار بالنسبهٔ إلی مقدار من الأقوال التی نقلت إلیه علی الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ما إذا نقلت علی التفصیل [۳].

تذکّر: در اجماع بنحو اجمال (نه تفصیل) اقوال را نقل می‌کنند یعنی اجماع، نقل اقوال با یک عبارت جامع می‌باشد.

[۱]- در این صورت ادله حجّیّت خبر واحد شامل این اجماع منقول می‌شود.

و همـان‌طور که خبر واحـد دارای اقسـامی هست (خبر واحـد صـحیح، حسن، موثّق و غیره)، این اجمـاع منقول هم دارای اقسـام فوق هست.

گاهی ناقل اجماع فقیه امامی عادل است پس اجماع منقول او هم صحیح است گاهی ناقل اجماع عدالت ندارد وثاقت دارد و غیره.

و همچنین این اجماع منقول احکام خبر واحد را پیدا می‌کند (منجزیّت معذّریّت و ...).

[۲]- امّا اگر منقول الیه با ناقل، اتّحاد عقیـده ندارنـد و مبنایشان مختلف است در این صورت اجماع منقول از جهت حکایت مسبّب مانند خبر واحد نیست و ادله خبر واحد این مورد را شامل نمی‌شود.

[۳]- آیا اجماع منقول از نظر نقل سبب (آرا و فتاوای علما) ارزشی دارد؟

اگر منقول الیه خودش زحمت می‌کشید و تک‌تک اقوال علما را (به‌طور تفصیل) به دست می‌آورد حجّیّت داشت.

اکنون هم که ناقـل اجمـاع زحمت کشـیده است و اقوال علمـا را بنحو اجمال برایش نقل کرد است حجّیّت دارد و مثل این است که عادلی این اقوال را تفصیلا برای منقول الیه نقل کرده باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۳۴

فلو ضم إلیه ممـا حصله أو نقـل له- من أقوال السـائرین أو سـائر الأمارات- مقـدار کان المجموع منه و ما نقل بلفظ الإجماع بمقـدار السبب التام، کان المجموع کالمحصل [۱].

و یکون حاله کما إذا کان کله منقولا [۲].

و لا تفاوت فی اعتبار الخبر بین ما إذا کان المخبر به تمامه، أو ما له دخل فیه و به قوامه، کما یشـهد به حجیته بلا ریب فی تعیین حال السائل، و خصوصیهٔ القضیهٔ الواقعهٔ المسئول عنها، و غیر ذلک مما له دخل فی تعیین مرامه علیه السّلام من کلامه [۳]

. (۱) [۱]- اگر اقوالی را که از طریق اجماع اجمالا به دست آورده است به اقوالی که خودش تحصـیل کرده است (یا دیگری برایش تحصـیل نموده است) ضـمیمه نمایـد چنانچه مجموع آن دو به مقـدار سـبب تام شود ماننـد اجماع محصّل است (در احراز جمیع آن

فتاوا) و یا اقوالی را که از طریق اجماع اجمالا- به دست آورده است به امارات دیگر ضمیمه کند چنانچه مجموع آن دو به مقدار سبب تام بشود مانند اجماع محصّل است (در احراز جمیع آن فتاوا).

[۲]- امّا نتیجه، تابع اخسّ مقدّمات است چون این اجماع منقول، جزء السبب بوده است لذا این اجماع منقول و آنچه را که به آن ضمیمه نموده است از نظر حجّیّت مانند اجماع منقول می‌باشد.

[۳]- عبارت فوق جواب از اشکال مقدّر است که:

می‌دانیم دلیل حجّیّت اجماع، ادله حجّیّت خبر واحد است و در ما نحن فیه اجماع ناقل به تنهائی (بدون ضمیمه) هیچ‌گونه اثری نداشت.

اگر رأی پنجاه نفر اثر نداشته باشد ادله حجّیّت خبر واحد نسبت به این پنجاه نفر هم نمی‌تواند حجّیّت داشته باشد.

جواب- در ادله حجّیّت خبر واحد ما می‌خواهیم که خبر واحد یک اثر شرعی داشته باشد خواه تمام المؤثّر باشد یا اینکه جزئی از اثر باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۵

در خبر واحد اگر مخبر به تمام السّبب باشد بلافاصله رأی معصوم را ثابت می‌کند.

و اگر مخبر به جزء السّبب هم باشد مانعی برای حجّیّت خبر واحد ایجاد نمی‌کند.

اگر رأی پنجاه نفر برای ما نقل شد و لو اینکه از رأی پنجاه نفر استکشاف رأی معصوم نشود لکن جزء المقتضی که هست و می‌شود یک آراء و قرائن و شواهد دیگری به آن اضافه شود و در نتیجه ما حکم الهی را به دست آوریم.

البته شاهدی هم بر این مطلب هست.

مثال- فرض کنید ابو بصیر، خبری را از امام صادق علیه السّلام نقل کرده است و از طرفی می‌دانید که در بین رواة چند نفر با کنیه ابو بصیر داریم.

لکن راوی دیگری می‌گوید آن ابو بصیری که در فلان روایت آمده است همان ابو بصیر ثقه است و خصوصیّاتش چنین است و این ابو بصیر آن ابو بصیری نیست که مجهول الحال است.

در این صورت این راوی دوّم با اینکه حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی را نقل نکرده است (بلکه خصوصیّات ابو بصیر را از قول امام علیه السّلام برای ما نقل کرده است) در عین حال روایتش حجّت است چون مقداری اثر دارد و اثرش این است که راوی دوّم خصوصیّات آن ابو بصیری را که از امام علیه السّلام سؤال کرده است برای ما بیان می‌کند و در نتیجه ما به روایت ابو بصیری که از امام علیه السّلام روایتی را نقل کرده است ترتیب اثر می‌دهیم.

و یا اینکه گاهی در روایتی از یک قضیّه سؤالی می‌شود و انسان خصوصیّات آن قضیّه را نمی‌داند درحالی‌که دانستن خصوصیّات آن قضیّه در فهمیدن مراد امام دخالت دارد، در این صورت اگر راوی دیگری خصوصیّات آن قضیّه را برای ما بیان کند قول او برای ما حجّت است با اینکه روایت دوّم یک اثر شرعی را بیان نکرده است بلکه خصوصیّات مربوط به سؤال در یک روایت دیگر را از امام علیه السّلام سؤال کرده و برای

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۶

و ینبغی التنبیه علی أمور: الأول: إنه قد مر أن مبنی دعوی الإجماع غالبا، هو اعتقاد الملازمة عقلا، لقاعدة اللطف، و هی باطلة [۱].

ما نقل نموده است لکن به همین مقدار که جزء السّبب است و دخالت در کشف رأی معصوم علیه السّلام دارد دارای حجّیّت و اثر است.

امر اوّل نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم علیه السّلام

[۱]- قبلا- گفتیم طبق مبنای شیعه اجماع بما هو اجماع اصالت و حجّیّتی ندارد بلکه اگر اجماع کاشف از رأی معصوم باشد حجّت است و راههایی برای استکشاف رأی معصوم نقل کردیم.

اکنون مرحوم مصنّف آن راه‌ها را مجدّدا نام می‌برد و نظر خود را نسبت به آن‌ها ابراز می‌دارد.

راه اوّل قاعده لطف (اجماع لطفی)- که می‌گفت اگر فقهای یک عصر بر یک نظر و رأی اتّفاق داشته باشند عقلا ما آن را ملازم با رأی امام می‌دانیم چون قاعده لطف اقتضا می‌کند که امام علیه السّلام زمینه چیزهائی که انسان را به خداوند نزدیک می‌کند و از معصیت دور می‌نماید فراهم کند.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند قاعده لطف باطل است.

علّت بطلان قاعده لطف چیست؟ آقای آخوند علّت را ذکر نمی‌کنند ولی: مرحوم سیّد مرتضی فرموده‌اند مصائبی که ما گرفتار آن هستیم ناشی از غیبت وجود مقدّس امام زمان علیه السّلام است و منشأ غیبت آن حضرت خود ما هستیم و لذا در کتب اعتقادی هست و «غیبته منّا».

اگر مردم آمادگی وجود امام علیه السّلام را داشتند غیبت تحقّق پیدا نمی‌کرد پس اگر جامعه‌ای حدوثا یا بقاء سبب غیبت امام زمان علیه السّلام شد در این صورت بر امام چه لزومی دارد که حکم خدا را بهر صورتی که شده است برای ما بیان کند؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۷

أو اتفاقا بحدس رأیه علیه السّلام من فتوی جماعة، و هی غالبا غیر مسلّمة [۱].

کدام قاعده لطف اقتضاء چنین امری را می‌کند درحالی‌که خودمان سبب غیبت حضرت شده‌ایم- (این یک علّت) یا اینکه علّت بطلان قاعده لطف این است که:

چه کسی گفته است که اگر علماء یک عصری اتّفاق بر حکمی کردند از باب لطف بر امام لازم است که حکم الهی را بیان کند؟

اوّلا: شاید در این صورت حکم الهی به مرحله فعلیّت نرسیده باشد، شاید مصلحت اقتضا کند که در یک عصری یک حکم الهی به مرحله فعلیّت نرسد و در زمان ظهور امام زمان علیه السّلام آن حکم برای مردم مشخّص بشود.

کما اینکه روایاتی داریم که می‌گویند بعضی از احکام الهی تا زمان حضرت مهدی (عجل اللّه تعالی فرجه الشّریف) مخفی است.

ثانیا: اگر فرضا امام زمان بوسیله یک نفر یا بیشتر بین آراء فقها القاء خلاف نمود آیا با این کار قاعده لطف تحقّق پیدا می‌کند؟

آن کسانی که بر یک رأی اتّفاق کرده‌اند باز بر اعتقاد خودشان باقی هستند و مقلّدین آنها به آن نظر عمل می‌کنند.

بنابراین قاعده لطف صحیح نمی‌شود.

[۱]- راه دوّم حدس و اجماع حدسی بود: وقتی انسان دید که هشتاد یا نود درصد از فقها بر یک رأی اتّفاق نموده‌اند حدس قطعی می‌زند که نظر امام علیه السّلام مطابق با آنهاست.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این راه هم درست نیست. زیرا این راه تابع این است که انسان مثلا از دیدن آراء نود درصد از فقها حدس قطعی بزند که نظر امام علیه السّلام هم با آنها موافق است امّا کی و کجا انسان به‌طور قطع رأی معصوم را حدس می‌زند؟

بله ممکن است ظنّ به رأی معصوم پیدا بکند امّا این ظن حجّیّتی ندارد.

پس اجماع حدسی هم درست نیست.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۸

و اما کون المبنی العلم بـدخول الإمـام بشـخصه فی الجماعـة، أو العلم برأیه للاطلاـع بمـا یلاـزمه عـادة من الفتـاوی، فقلیـل جـدا فی الإجماعات المتداولة فی السنة الأصحاب، کما لا یخفی، بل لا یکاد یتفق العلم بدخوله علیه السّلام علی نحو الإجمال فی الجماعة فی زمان الغیبة، و إن احتمل تشرف بعض الأوحدی بخدمته و معرفته أحیانا [۱].

(۱) [۱]- سوّم اجماع دخولی- و آن در موردی است که جماعتی اتّفاق بر یک نظر داشته باشند و ما بصورت علم اجمالی بدانیم که امام علیه السّلام داخل آن جماعت است یا این که فتوایش داخل در آن آراء است.

این مسئله در زمان غیبت بعید است امّا اصل مبنا باطل نیست.

لکن چگونه انسان علم پیدا می‌کند که امام علیه السّلام در بین آن جماعت است یا اینکه رأی او در بین آن آراء است (و لو مجلسی در کار نباشد).

بله در بعضـی از مجالس ممکن است انسان چنین احتمالی را بدهد امّا این سـبب حصول علم به دخول معصوم علیه السّلام نمی‌شود. بنابراین اجماع دخولی هم کنار رفت.

راه چهارم- حصول اجماع از طریق ملازمه عادیه بود که اگر تمام فقهای متقدّم و متأخّر (که آشـنای با مذاق اهل بیت علیهم السّـلام هستند) یک مطلبی را گفتند عادتا معلوم می‌شود که نظر امام علیه السّلام هم مطابق با آنهاست.

این راه باطل نیست و تا حدّی قابل قبول است امّا اشـکالش این است که: اجماعاتی که شـما از متأخّرین در کتب می‌بینید اکثرا روی این مبنا نیست بلکه بر مبنای حدس هست که ما آن را نپذیرفتیم.

روش مرحوم شیخ طوسی (اعلی اللّه مقامه الشّریف)- از قدما- هم بر مبنای قاعده لطف است که ما آن را هم نپذیرفتیم.

۵- اجماع تشرفی- بعضی از افراد که دارای مقام والائی هستند احتمال دارد که به حضور امام زمان (ارواحنا فداه) برسند و فتوائی را از آن بزرگوار بشنوند پس مبنای

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۹

فلاـ یکـاد یجـدی نقـل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقـدار الـذی أحرز من لفظه، بما اکتنف به من حال أو مقال، و یعامل معه معاملة المحصل [۱].

الثانی: إنه لا یخفی أن الإجماعات المنقولة، إذا تعارض اثنان منها أو أکثر، فلا یکون التعارض إلا بحسب المسبب [۲].

پنجم باطل نیست امّا مواردش کجاست؟

بنابراین اجماعات منقول از جهت نقل مسبّب (رأی امام) نتوانست مشکلی را برای ما حل کند.

[۱]- امّا اجماعات منقول فقط از نظر نقل سـبب (آراء فقها) دارای ارزش است آن‌هم به مقداری که لفظ متضمّن نقل اجماع، دلالت دارد.

یعنی بایـد خصوصـیّات و قرائن حالیه و مقالیّه و غیره را دیـد، آن‌وقت فهمیـد که وقتی فلان‌کس اجماعی را نقل می‌کند مثلا از قول پنجاه نفر موافقت و رأی معصوم را کشف کرده است.

در این صورت مثل این است که آراء آن پنجاه نفر را خودمان تحصـیل کرده‌ایم و به همین مقدار حجّیّت دارد که قبلا بنحو مشروح بیان کردیم.

امر دوّم تعارض اجماعات منقول

[۲]- گـاهی در یک مسـئله فقهی دو اجماع متعارض یا بیشتر از دو اجماع متعارض وجود دارد آیا این تعارض در سـبب (آراء فقها) هست یا اینکه تعارض در مسبّب (رأی معصوم) است؟

تعـارض بحسب مسـبّب است یعنی وقتی یـک اجمـاع منقول می‌گویـد نمـاز جمعه واجب است و اجماع دیگر مثلا می‌گویـد واجب نیست واضح است که در هر دو طرف رأی معصوم وجود ندارد و ممکن نیست امام علیه السّلام هم قائل به وجوب نماز جمعه بشود و هم قائل به عدم وجوب نماز جمعه بشود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۴۰

و اما بحسب السبب فلا تعارض فی البین، لاحتمال صدق الکل [۱].

لکن نقل الفتاوی علی الإجمال ۹۵] بلفظ الإجماع حینئذ، لا یصلح لأن یکون سببا، و لا جزء سبب، لثبوت الخلاف فیها [۲].

إلا إذا کان فی أحد المتعارضـین خصوصیهٔ موجبهٔ لقطع المنقول إلیه برأیه علیه السّلام لو اطّلع علیها، و لو مع اطّلاعه علی الخلاف، و هو و إن لم یکن مع الاطلاع علی الفتاوی علی اختلافها مفصلا ببعید، إلا أنه مع عدم الاطلاع علیها کذلک إلا مجملا بعید [۳]

---

(۱) [۱]- امّـا بحسب سـبب تعارضـی نیست چون ممکن است هر دو اجمـاع منقول درست باشـد به این ترتیب که مثلا یک نفر آراء صـد نفر از فقها را دیده و رأی معصوم را حدس زده است و قائل به وجوب نماز جمعه شده است و فقیه دیگر آراء صد نفر دیگر را مشاهده کرده و رأی معصوم را حدس زده است و قائل به عدم وجوب نماز جمعه شده است.

[۲]- و لکن منقول الیه چون در برابر دو اجماع متعارض (به‌نحوی‌که گفتیم) واقع شـده است نمی‌تواند از این دو اجماع علّت یا جزء العلّه‌ای برای کشف قول معصوم علیه السّلام داشته باشد.

[۳]- مگر اینکه در یکی از این دو اجمـاع متعـارض یـک امتیـازی باشـد که اگر منقـول الیه از آن مطلع بشود قطع به رأی امـام علیه السّـلام پیـدا می‌کند. مثلا منقول الیه بفهمد در اجماع اوّل، فقهاء طراز اوّل و مبرّز هسـتند امّا در اجماع دوّم فقهای درجه دوّم و سوّم وجود دارند. این راه خوبی است امّا اشکالش این است که:

نقل‌کننـده اجماع افراد اجماع را برای منقول الیه معرّفی نمی‌کنـد که او بفهمـد چه کسانی بوده‌اند بلکه به نحو اجمال آرای آن‌ها را بصورت اجماع نقل می‌کند لذا بعید است که منقول الیه یک خصوصیّت و امتیازی از اجماع به دست آورد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۴۱

فافهم ۹۶] [۱].[۹۷]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج‌۴ ؛ ص۲۴۱

الثـالث: إنه ینقـدح ممـا ذکرنـا فی نقل الإجماع حال نقل التواتر، و أنه من حیث المسبب لا بـد فی اعتباره من کون الإخبار به إخبارا علی الإجمـال بمقـدار یوجب قطع المنقول إلیه بمـا أخبر به لو علم به، و من حیث السـبب یثبت به کل مقـدار کان اخباره بالتواتر دالا علیه، کمـا إذا أخبر به علی التفصیل، فربمـا لا- یکون إلا- دون حـد التواتر، فلا- بـدّ فی معـاملته معه معاملته من لحوق مقـدار آخر من الأخبار، یبلغ المجموع ذاک الحد [۲].

---

(۱) [۱]- ممکن است ناقل اجماع دارای خصوصیّتی باشد که راهگشای منقول الیه باشد.

مثلا گاهی ناقل اجماع از قدمای اصحاب است و کسی که از قدمای اصحاب است فتاوای قدما را بصورت اجماع نقل می‌کند.

امّـا آن دیگری که اجمـاع نقـل کرده است از متأخّرین است و لـذا امکان دارد فتاوای متأخّرین را دیـده و بصورت اجماع نقل کرده

است.

امر سوّم تواتر منقول یا نقل متواتر

[۲]- مرحوم مصنّف بمناسبت اجماع منقول، تواتر منقول (نقل متواتر) را اینجا مطرح می‌کنند که:

گاهی خود انسان تواتر را تحصیل می‌کند مثلا از صد نفر مطلبی را می‌پرسد و یقین

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۴۲

به آن پیدا می‌کند.

و گاهی فردی در مسئله‌ای نقل تواتر می‌کند و می‌گوید: «هذا الحکم متواتر» مثلا او از صد نفر حکمی را شنیده یا در کتب فقهی دیده است.

آیا تواتر منقول اثری دارد؟

مبنای تواتر که انسان از آن علم پیدا می‌کند این است که:

عدّه‌ای خبری را بگویند که بحسب عادت ممتنع باشد که آن‌ها با یکدیگر تبانی بر کذب کرده باشند.

در نقل تواتر هم مانند اجماع منقول باید دید که ناقل تواتر از قول چند نفر برایش علم پیدا شده است.

مثلا اگر از قول صد نفر برایش علم حاصل شده است در این صورت باید منقول الیه هم ببیند که آیا از آن مقدار، علم برایش پیدا می‌شود یا نه اگر منقول الیه در نقل این مقدار، علم پیدا می‌کند در این صورت آن نقل تواتر از نظر مسبّب (مخبر به) برای منقول الیه حجّیّت دارد.

امّا اگر منقول الیه می‌بیند که ناقل تواتر آدم خوش‌باوری بوده است و از قول صد نفر برایش علم حاصل شده است درحالی‌که خودش این مقدار را سبب حصول علم نمی‌داند، در این صورت اثر نقل تواتر این است که نقل را به لحاظ اخبار همان صد نفر (سبب) می‌تواند منشأ اثر قرار بدهد امّا بلحاظ مسبّب (صدق مخبر به) اثری ندارد.

منقول الیه می‌تواند اخبار و قرائن و شواهد دیگری به آن نقل اضافه کند که باعث حصول علم برای خودش بشود.

امّا اگر منقول الیه قرائن و اخبار دیگری نداشته باشد این نقل تواتر از نظر مسبب و صدق مخبر به اثری ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۴۳

نعم، لو کان هناک أثر للخبر المتواتر فی الجملهٔ- و لو عند المخبر- لوجب ترتیبه علیه، و لو لم یدل علی ما بحد التواتر من المقدار [۱].

---

(۱) [۱]- چنانچه دلیلی گفت که اگر خبری فی الجملهٔ متواتر شد (و لو برای همه مفید تواتر نباشد) شما باید به آن ترتیب اثر بدهید در این صورت منقول الیه باید به آن خبر متواتر اثر بار نماید و لو اینکه برای منقول الیه متواتر نیست امّا برای ناقل که تواتر ثابت است.

مثال: فردی نذر کرده است که چنانچه نسبت به حیات زید، خبر متواتر فی الجملهٔ (و لو برای تمام افراد تواتر ثابت نشود) حاصل شود من صد درهم صدقه می‌دهم اتّفاقا یک نفر برای او خبر متواتر نسبت به حیات زید نقل کرد در این صورت اگرچه برای ناذر، این مسئله متواتر نیست بایستی صد درهم را صدقه بدهد زیرا برای او نقل تواتر شده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۴۴

فصل مما قیل باعتباره بالخصوص الشهرهٔ فی الفتوی، و لا یساعده دلیل، و توهّم دلالهٔ أدلهٔ حجیهٔ خبر الواحد علیه بالفحوی، لکون

الظن الـذی تفیـده أقوی مما یفیـده الخبر، فیه ما لا یخفی، ضـرورة عدم دلالتها علی کون مناط اعتباره إفادته الظن، غایته تنقیح ذلک بالظن، و هو لا یوجب إلا الظن بأنها أولی بالاعتبار، و لا اعتبار به، مع أن دعوی القطع بأنه لیس بمناط غیر مجازفة [۱].

آیا شهرت فتوائی حجّت است

[۱]- یکی از اماراتی را که گفته‌انـد که حجّیّت دارد شـهرت فتوائی می‌باشد شـهرت فتوائی عبارتست از فتوائی که بین فقها مشـهور باشد مثلا هفتاد درصد، هشـتاد درصد از فقها دارای یک فتوا باشـند یعنی فقط اشتهاری در بین باشد و به حدّ اجماع و شرائط اجماع نرسد.

امّا راههایی که ممکن است برای حجّیّت شهرت فتوائی باشد عبارتست از:

۱- مسلما بین محقّقین خبر واحد فی الجملة و با شرائطی حجّت است. و ملاک حجّیّت آن این است که برای مخبر له ظن و تا حدّی وثوق و اطمینان از خبر واحد حاصل می‌شود.

این ملاک در شـهرت فتوائی بنحو اولویّت هست. یعنی آن ظنّی که از اشتهار یک فتوا پیدا می‌شود بمراتب بیشتر از ظنّی است که از خبر واحد حاصل می‌شود یعنی اگر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۴۵

دلیلی آن ظنّ ضعیف را حجّت قرار دهد بالاولویّه این ظنّ قوی را هم حجّت قرار می‌دهد.

بنابراین در شهرت فتوائی دلیل خاصّی بر حجّیّت آن لازم نیست و همان اولویّت قطعیّه برای حجّیّت شهرت فتوائی کافی است.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند: «فیه ما لا یخفی».

اشکال این دلیل و این راه- شما از کجا ملاک حجّیّت خبر واحد را به دست آوردید که: ملاک حجّیّت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است؟ آیا شما قاطع به این مطلب هستید؟

ما که قطعی به وجود این ملاک نداریم.

بله غایت مطلب چنین است که انسان مظنّه دارد که ملاک حجّیّت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است.

امّـا این ظن به ملاـک و منـاط سـبب نمی‌شود که شـما بگوئیـد به اولویّت قطعیّه ظنّ حاصـل از شـهرت فتوائی هم حجّت است چون اولویّت قطعیّه باید تمام مراحلش قطعی و یقینی باشد.

بله این اولـویّت، ظنّیه هست و مـا دلیلی بر حجّیّت اولـویّت ظنّیه نـداریم و ابتـدای بحث ظنـون گفـتیم که اصـل اوّلی در ظنـون عـدم حجّیّت آنهاست مگر اینکه دلیلی بر حجّیّت آن قائم بشود.

این اولویّت ظنّیه خودش ماننـد شـهرت فتوائی نیاز به دلیل دارد تا اینکه حجّیّت پیـدا کنـد بعلاوه ممکن است کسـی ادّعا کند که ما اصلا مظنّه هم پیدا نمی‌کنیم که ملاک حجّیّت خبر واحد حصول ظن باشد زیرا:

می‌دانیم که: چه از خبر واحد مظنّه پیدا بشود یا نشود خبر واحد حجّیّت دارد.

پس چگونه می‌توان ادّعا کرد که ملاک حجّیّت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۴۶

و أضـعف منه، توهم دلالة المشهورة و المقبولة علیه، لوضوح أن المراد بالموصول فی قوله فی الأولی: (خذ بما اشتهر بین أصحابک) و فی الثانیـة: (ینظر إلی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به، المجمع علیه بین أصـحابک، فیؤخذ به) هو الروایة، لا ما یعم الفتوی، کما هو أوضح من أن یخفی [۱].

(۱) [۱]- ۲- دوّمین راه برای حجّیّت شهرت فتوائی «مشهوره ابی خدیجه»[۹۸] و «مقبوله عمرو بن حنظله»[۹۹] است. این دو روایت در باب خبرین متعارضین وارد شده‌اند.

در مشهوره ابی خدیجه راوی فرض می‌کند اگر دو روایت متعارض شدند، حکمش چیست؟ امام علیه السّلام طبق این روایت می‌فرمایند: «خذ بما اشتهر بین اصحابک» یعنی: آنچه را که بین اصحاب امامیه مشهور است، اخذ کنید، امام علیه السّلام کأنّ در این روایت یک ضابطه کلّی را بیان کرده‌اند که: خذ بکلّ ما اشتهر بین اصحابک- خواه روایت مشهور باشد یا فتوای مشهور (مای موصوله عمومیّت دارد).

روایت مشهور- یعنی روایتی که نقلش شهرت دارد اصحاب حدیث با آن آشنا هستند و رواهٔ اخبار آن را در کتب روائی خود نقل کرده باشند (نه اینکه برطبق آن عمل کرده باشند).

فتوای مشهور- عبارتست از اینکه یک فتوا و رأی شهرت داشته باشد.

جواب از مشهوره ابی خدیجه- سائل از حکم دو روایت متعارض سؤال می‌کند و امام علیه السّلام هم حکم روایتین متعارضین را بیان می‌فرمایند و مای موصوله در (بما اشتهر) جواب از سؤال راوی است و مسئله فتوا در این روایت مطرح نشده و مای موصوله عمومیّتی ندارد.

امّا مقبوله عمرو بن حنظله هم تقریبا چنین است که راوی از حکم دو روایت متعارض از امام علیه السّلام سؤال می‌کند حضرت می‌فرمایند: (... ینظر الی ما کان من روایتهم

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۴۷

نعم بناء علی حجیهٔ الخبر ببناء العقلاء، لا یبعد دعوی عدم اختصاص بنائهم علی حجیته، بل علی حجیهٔ کل أمارهٔ مفیدهٔ للظن أو الاطمئنان، لکن دون إثبات ذلک خرط القتاد [۱].

(روایتهما) عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه عند اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فانّ المجمع علیه لا ریب فیه).

کأنّ مستدل می‌خواهد بگوید مای موصوله در این روایت هم عمومیّت دارد و شامل شهرت فتوائی هم می‌شود.

جواب از مقبوله عمرو بن حنظله واضح است که چون سؤال از دو روایت متعارض است امام هم می‌فرمایند «... ینظر الی ما کان من روایتهم (روایتهما) عنّا فی ذلک الذی حکما به ...».

مرحوم آقای آخوند در مقبوله عمرو بن حنظله مقداری کم‌لطفی کرده‌اند زیرا کسانی که به مقبوله تمسّک می‌کنند به تعلیل مذکور در آن استدلال می‌نمایند.

یعنی امام علیه السّلام می‌فرمایند مشهور را اخذ کنید و علّت را ذکر می‌کنند که «فانّ المجمع علیه لا ریب فیه» مقصود از مجمع علیه مشهور است (نه اجماع اصطلاحی) و تعلیل در روایت عمومیّت دارد و شامل روایت مشهور و فتوای مشهور می‌شود البتّه امکان دارد که در این هم مناقشه کرد که الف و لام در «المجمع علیه» الف و لام عهد ذکری است (و به روایت برمی‌گردد).

لکن ظاهر روایت مطلب کلّی و عامّی را بیان می‌کند و شامل روایت مشهور و شهرت فتوائی می‌شود و بعید نیست که الف و لام در «المجمع علیه» الف و لام جنس باشد. یعنی جنس مجمع علیه (مشهور) در ضمن هر فردی تحقّق پیدا کند بالنسبه به شاذ «لا ریب فیه» است.

[۱]- ۳- بله، اگر کسی دلیل حجّیّت خبر واحد را بناء عقلا بداند (نه آیات و روایات) در این صورت انسان تا حدّی می‌تواند ملاک

حجّیّت خبر واحد را بدست

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۴۸

بیاورد به این نحو که:

وقتی به عقلا مراجعه می‌کنیم می‌بینیم می‌گویند ملاک حجّیّت خبر واحد این است که مخبر له از خبر واحد ظنّ و تا حدّی اطمینان پیدا می‌کند.

و اگر ملاک این باشد همین مناط در شهرت فتوائی هم هست و می‌گوئیم از شهرت فتوائی ظن و اطمینان پیدا می‌شود.

بنابراین می‌گوئیم بناء عقلا تعمیم دارد و شامل شهرت فتوائی هم می‌شود (کاری به اولویّت نداریم).

مرحوم مصنّف این مطلب را ابتدا بنحو (لا یبعد) بیان می‌کنند لکن بعد اشکال می‌کنند که «دون اثبات ذلک خرط القتاد».

مقصود مرحوم آقای آخوند آیا این است که بناء عقلا دلیل بر حجّیّت خبر واحد نیست؟

این را که بعدا ایشان می‌پذیرند که یک دلیل مهم حجّیّت خبر واحد بناء عقلا است.

و اگر بخواهند بفرمایند که ملاک این بناء مشخّص نیست این را هم ما جواب می‌دهیم که وقتی به عقلا رجوع می‌کنیم ملاک را برای ما بیان می‌کنند که:

از خبر واحد برای ما ظن و وثوق و اطمینان حاصل می‌شود.

لذا بعید نیست که دلیل سوّم برای شهرت حجّیّت فتوائی ثابت باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۴۹

فصل المشهور بین الأصحاب حجیهٔ خبر الواحد فی الجملهٔ بالخصوص ۱۰۰]، و لا یخفی أن هذه المسألهٔ من أهم المسائل الأصولیهٔ، و قد عرفت فی أول الکتاب أن الملاک فی الأصولیهٔ صحهٔ وقوع نتیجهٔ المسألهٔ فی طریق الاستنباط، و لو لم یکن البحث فیها عن الأدلهٔ الأربعهٔ، و إن اشتهر فی ألسنهٔ الفحول کون الموضوع فی علم الأصول هی الأدلهٔ [۱].

[خبر واحد]

آیا بحث حجّیّت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟

[۱]- مطالبی را که در اوائل این فصل مرحوم مصنّف بیان می‌کنند تقریبا در ابتدای جلد اوّل کتاب کفایه هم بیان کرده‌اند و آن این است که: آیا مسئله حجّیّت خبر واحد (فی الجملهٔ و با شرائطی) از مسائل علم اصول است و در علم اصول باید بحث شود؟

مرحوم مصنّف می‌فرمایند آری! زیرا مسئله اصولی یک ملاک و ضابطه‌ای دارد که:

نتیجه مسئله اصولی باید بتواند در قیاسی که مجتهد برای استنباط حکم شرعی تشکیل می‌دهد واقع شود و در خبر واحد این ملاک هست (نتیجه معمولا در کبری واقع می‌شود).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۵۰

و علیه لا یکاد یفید فی ذلک- أی کون هذه المسألهٔ أصولیهٔ- تجشم دعوی أن البحث عن دلیلیهٔ الدلیل بحث عن أحوال الدلیل؛ ضرورهٔ أن البحث فی المسألهٔ لیس عن دلیلیهٔ الأدلهٔ، بل عن حجیهٔ الخبر الحاکی عنها [۱].

مثال: صلاهٔ الجمعهٔ قام علی وجوبها خبر الواحد (صغرا). و کلّ حکم قام علیه الخبر الواحد فهو ثابت (کبرا). فالوجوب لصلاهٔ الجمعهٔ

ثابت.

ما کاری به این مطلب نـداریم که آیا: در علم اصول باید از عوارض ادله اربعه (کتاب، سنّت، عقل و اجماع) بحث کرد؟ ما موضوع علم اصول را خصوص ادله اربعه نمی‌دانیم تا گرفتار مشکلی بشویم.

اگرچه مشهور می‌گویند موضوع علم اصول ادله اربعه است.

پس ما از طرفی موضوع علم اصول را توسعه دادیم و از طرفی ملاک مسئله اصولی را برای شما بیان کردیم و در نتیجه: بحث از حجّیّت خبر واحد از مسائل علم اصول است.

کلام صاحب فصول

[۱]- مرحوم صاحب فصول می‌فرماینـد[۱۰۱]: موضـوع علم اصول، ادله اربعه است و محمولش خواه دلیلیّت این ادله باشـد یـا سـایر جهاتی که به این ادله ارتباط دارد و ما که در خبر واحد بحث از دلیلیّت آن می‌کنیم، این هم داخل در علم اصول است.

ما در این صورت از ایشان سؤال می‌کنیم:

مـا در خبر واحـد بحث از دلیلیّت دلیل می‌کنیم و می‌گوئیم خبر الواحـد حجّهٔ ام لا در حالی که ظاهر ادله اربعه این است که ادله با وصف دلیلیّت موضوعیّت دارند یعنی با حفظ اینکه دلالتشان مسلّم هست موضوع علم اصول هستند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۵۱

کما لا یکاد یفید علیه تجشم دعوی أن مرجع هذه المسألهٔ إلی أن السنهٔ- و هی قول الحجهٔ أو فعله أو تقریره- هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلا بما یفید القطع من التواتر أو القرینهٔ؟ [۱].

بفرمائید در خبر واحد ما بحث از کدامیک عوارض ادله می‌کنیم؟

لـذا مرحوم صاحب فصول مجبور شده‌اند که بگویند موضوع علم اصول ذوات ادله است یعنی موضوع علم اصول خود کتاب با قطع نظر از دلیلیّتش هست.

خود سنّت با قطع نظر از دلیلیّتش هست.

خود اجماع با قطع نظر از اعتبار و دلیلیّتش هست.

بنابراین هرکجا از دلیلیّت این ادله بحث می‌کنیم، این بحث از عوارض دلیل و عوارض موضوع است.

جواب مرحوم مصنّف به مرحوم صاحب فصول: این خبر واحـدی که ما بحث از دلیلیّتش می‌کنیم، کدامیک از ادله اربعه است؟ آیا سنّت است؟

مقصود از سنّت، قول و فعـل و تقریر معصوم علیه السّـلام است و مـا در خـبر واحـد بحث از حجّیّت قول امـام و معصوم علیه السّـلام نمی‌کنیم بلکه بحث می‌کنیم آیا خبر زراره حجّیّت دارد یا نه.

خبر زراره کـدامیک از ادله اربعه است که شـما می‌گوئیـد بحث از دلیلیّتش هم بحث از عوارض دلیـل و یکی از مسائـل علم اصول می‌باشد.

بحث در حجّیّت قول امام یک بحث کلامی است و ربطی به علم اصول ندارد.

کلام شیخ اعظم

[۱]- مرحوم شیخ ۱۰۲] باتوجّه به این اشکالی که بر صاحب فصول وارد بوده است

إیضاح الكفایة، ج۴، ص: ۲۵۲

فإن التعبد بثبوتها مع الشک فیها لدی الاخبار بها لیس من عوارضها، بل من عوارض مشکوکها، کما لا یخفی [۱].

مع أنه لازم لما یبحث عنه فی المسألة من حجیة الخبر، و المبحوث عنه فی المسائل إنما هو الملاک فی أنها من المباحث أو من غیره، لا ما هو لازمه، کما هو واضح. [۲].

راه دیگری را اختیار کرده‌اند که:

آیا قول و فعل و تقریر امام با خبر واحد ثابت می‌شود یا اینکه قول و فعل و تقریر امام باید با تواتر ثابت بشود و یا اینکه قرینه قطعیّه باید ضمیمه خبر واحد بشود تا قول و فعل و تقریر معصوم را ثابت کند. هل تثبت قول الامام بخبر الواحد ام لا آیا سنّت (قول و فعل و تقریر معصوم) با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه و این بحث از عوارض ادله اربعه و بحث از عوارض سنّت است. مرحوم مصنّف دو اشکال به ایشان وارد می‌کنند.

[۱]- ۱: شما بالاخره می‌خواهید از حجّیّت و دلیلیّت بحث کنید.

آیا این حجّیّت مربوط به قول معصوم است یا اینکه حجّیّت برای روایت زراره است؟

حجّیّت و اعتبار، معروض و موضوعش روایت است.

و به تعبیر اصطلاحی سنّت حاکیه اتّصاف به اعتبار و عدم اعتبار پیدا می‌کند.

اگر کسی قول امام را نقل بکند آیا آن نقل حجّت است یا نه، این ربطی به قول امام ندارد و شما شک در حجّیّت قول امام ندارید بلکه شک در حجّیّت خبر زراره دارید و لذا بحث از خبر واحد می‌کنید.

[۲]- ۲: در کتب اصولی به این نحو بحث نکرده‌اند که: آیا سنّت (قول، فعل و تقریر معصوم) با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه؟ بلکه گفته‌اند: خبر الواحد حجّة ام لا؟

این دو لازم و ملزوم هستند و شما جای ملزوم را با لازم عوض کردید و روی لازم عنوان اصولی بودن مسئله را درست کردید.

إیضاح الكفایة، ج۴، ص: ۲۵۳

و کیف کان، فالمحکی عن السید و القاضی و ابن زهرة و الطبرسی و ابن إدریس عدم حجیة الخبر [۱].

در کتب اصول ملزوم را عنوان کرده و بحث نموده‌اند و در مسئله اصولی باید دید به همان نحوی که مطلبی را مطرح کرده‌اند، جزء مسائل علم اصول هست یا نه.

لذا این راه مرحوم شیخ تمام نیست و راه بهتر این است که بگوئیم موضوع علم اصول عنوان عامّی است و ضابطه مسئله اصولی هم همان بود که ذکر کردیم.

[۱]- همان‌طور که قبلا هم گفتیم خبر واحد فی الجملة و با شرائطی حجّت است امّا جماعتی از بزرگان مانند سیّد مرتضی، قاضی، ابن زهره، طبرسی، و ابن ادریس قائل به عدم حجّیّت خبر واحد شده‌اند.

قبلا دو مطلب را تذکّر می‌دهیم.

۱- ما که قائل به حجّیّت خبر واحد هستیم، هر خبر واحدی را حجّت نمی‌دانیم بلکه با شرائطی خبر واحد را حجّت می‌دانیم که در ضمن همین مباحث آن شرائط را ذکر خواهیم کرد.

ما خبر واحد را بنحو موجبه جزئیه حجّت می‌دانیم در نتیجه کسی که مخالف حجّیّت خبر واحد هست باید بگوید خبر واحد اصلا حجّیّت ندارد زیرا نقیض قضیّه موجبه جزئیّه، یک قضیّه سالبه کلیّه است.

۲- محل نزاع، آن خبر واحدی است که جنبه اماریّت داشته باشد و محفوف و همراه با قرینه قطعیّه نباشد چنانچه یک خبر واحد همراه با قرینه قطعیّه شد از محل نزاع خارج می‌شود و در باب قطع داخل می گردد و جنبه اماریّت پیدا نمی کند[۱۰۳].

ما ابتدا ادله قائلین به عدم حجّیّت را ذکر می کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۵۴

و استدل لهم بالآیات الناهیهٔ عن اتباع غیر العلم [۱].

و الروایات الدالهٔ علی رد ما لم یعلم أنه قولهم علیهم السّلام، أو لم یکن علیه شاهد من کتاب اللّه أو شاهدان، أو لم یکن موافقا للقرآن إلیهم، أو علی بطلان ما لا یصدقه کتاب اللّه، أو علی أن ما لا یوافق کتاب اللّه زخرف، أو علی النهی عن قبول حدیث إلا ما وافق الکتاب أو السنهٔ، إلی غیر ذلک [۲].

ادله قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد

[۱]- ۱: دلیل قرآنی- آیاتی وجود دارد که ما را از پیروی غیر از علم و قطع نهی می کند.

الف- وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا[۱۰۴] چیزی را که علم نسبت به آن ندارید پیروی نکنید.

ب- وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً[۱۰۵] این‌ها پیروی از مظنّه می کنند درحالی که مظنّه انسان را بی‌نیاز از واقع نمی کند.

این آیات، پیروی از غیر از علم و یقین را نهی می کنند و خبر واحد هم که افاده علم نمی کند و برفرض که مفید علم باشد از محلّ نزاع خارج است زیرا محلّ نزاع خبر واحدی هست که مفید علم نباشد.

[۲]- ۲: دلیل روائی بر عدم حجّیّت خبر واحد- در روایات تعبیرات گوناگونی وارد شده است مفاد بعضی از روایات این است که: روایاتی را که نمی‌دانید (علم ندارید) از ما (معصومین) صادر شده است و نمی‌دانید که به ما ارتباط دارد به ما رد کنید یعنی کالعدم فرض نمائید.[۱۰۶]

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۵۵

و الإجماع المحکی عن السید فی مواضع من کلامه، بل حکی عنه أنه جعله بمنزلهٔ القیاس، فی کون ترکه معروفا من مذهب الشیعهٔ [۱].

و بعضی از روایات می گویند که هر روایتی از ما برای شما رسید اگر یک شاهد قرآنی نداشت به ما رد کنید و برخی از روایات می گویند: اگر روایتی از ما (معصومین) برای شما رسید و دو شاهد قرآنی نداشت آن روایت را به ما رد کنید.[۱۰۷]

و عدّه‌ای از روایات می گویند: اگر روایتی از ما (معصومین) به شما رسید و موافق کتاب اللّه نبود آن روایت را به ما رد کنید.[۱۰۸]

مفاد بعضی از روایات این است که: آن خبری را که کتاب اللّه تصدیق نمی کند اصلا باطل است و باید قلم بطلان برآن کشید.[۱۰۹]

و مضمون بعضی از روایات این است که: خبری که با کتاب اللّه موافقت ندارد زخرف و باطل است.[۱۱۰]

مفاد بعضی از اخبار این است که: روایتی که موافقت با کتاب اللّه یا سنّت ندارد آن را قبول نکنید.[۱۱۱]

[۱]- ۳: اجماع- گفته‌اند اجماع بر عدم حجّیّت خبر واحد وجود دارد.

سیّد مرتضی (اعلی اللّه مقامه الشّریف) در بعضی از کلماتشان فرموده‌اند که:

از نظر منطق شیعه عمل به خبر واحد مانند عمل به قیاس است یعنی همان‌طور که

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۵۶

و الجواب: اما عن الآیات، فبأن الظاهر منها أو المتیقن من إطلاقاتها هو اتباع غیر العلم فی الأصول الاعتقادیهٔ، لا ما یعم الفروع الشرعیهٔ [۱].

شیعه از قیاس تبرّی می‌جوید از خبر واحد هم تبرّی و بی‌زاری می‌جوید و این تبرّی از قیاس، جزء شعار شیعه است.

جواب ادله قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد

[۱]- جواب از آیات: اوّلا ظاهر آن آیات شریفه مربوط به اصول اعتقادی می‌باشد و در اصول عقائد حتما یقین و قطع لازم است و علّت استظهار مرحوم آقای آخوند از آیات این است که باید موارد آیات را دید مثلا:

آیه بیست و هشت سوره نجم را شما ملاحظه کردید اکنون آیه بیست و هفت و مجددا آیه بیست و هشت همین سوره را دقّت بکنید: وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً. کسانی که به معاد ایمان ندارند ملائکه را به‌عنوان دختران خدا نام‌گذاری می‌کنند و در آیه بعد می‌فرماید آن‌ها به این مطلب علم ندارند و پیروی از مظنّه می‌کنند درحالی‌که مظنّه انسان را بی‌نیاز از واقع نمی‌کند.

اینکه می‌توان یا نمی‌توان به ملائکه عنوان بنات اللّه داد یک مسئله اعتقادی است بنابراین آیاتی را که این‌ها به آن استدلال نموده‌اند مربوط به اصول عقائد (نه فروع دین) است و در اصول عقائد علم و یقین موضوعیّت دارد سپس مرحوم آقای آخوند گویا مقداری مماشات می‌کنند که:

ثانیا، اگر در این استظهار هم مناقشه کنید ما می‌گوئیم لا اقل به اطلاق آیات نمی‌توانید تمسّک کنید زیرا یکی از شرائط تمسّک به اطلاق این است که قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد و در ما نحن فیه قدر متیقّن در مقام تخاطب موجود است و قدر متیقّن در این آیات مسائل اعتقادی است و با وجود قدر متیقّن اطلاقی برای آیات باقی نمی‌ماند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۵۷

و لو سلم عمومها لها، فهی مخصصهٔ بالأدلهٔ الآتیهٔ علی اعتبار الأخبار [۱].

و اما عن الروایات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد، فإنها أخبار آحاد [۲].

لا یقال: إنها و إن لم تکن متواترهٔ لفظا و لا معنی، إلا أنها متواترهٔ إجمالا، للعلم الإجمالی بصدور بعضها لا محالهٔ [۳].

---

(۱) [۱]- و لو سلّم: که آیات عموم و اطلاق دارد، هم مسائل اعتقادی را شامل می‌شود و هم مسائلی که مربوط به خبر واحد است امّا بعد از آنکه ادله حجّیت خبر واحد را اقامه کردیم، با آن ادله عمومات و اطلاقات آیات را تخصیص می‌زنیم و مقیّد می‌نمائیم و می‌گوئیم خبر و مطلبی را که علم نسبت به آن ندارید پیروی نکنید مگر اینکه خبر واحد برآن مطلب قائم بشود.

[۲]- جواب از روایات: روایاتی را که شما برای عدم حجّیّت خبر واحد به آن‌ها استدلال کردید اخبار آحاد هستند. اگر خبر واحد حجّیّت ندارد برای شما هم قابلیّت برای استدلال را ندارد چگونه شما به وسیله خبر واحد بر عدم حجّیّت خبر واحد استدلال می‌کنید؟

[۳]- گفته شده است: روایاتی را که ما به آن‌ها استدلال می‌کنیم متواتر اجمالی هستند ما ابتدا انواع تواتر را توضیح می‌دهیم تا بعد

دنباله جواب قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد را ادامه دهیم.

اقسام تواتر

الف- تواتر لفظی- عبارتست از اینکه یک عبارت را بدون کم و زیاد مثلا صدها نفر نقل کنند به‌نحوی‌که عادهٔ تبانی بر کذب از طرف آن‌ها ممتنع باشد که برای انسان قطع به صدور آن روایت پیدا می‌شود.

مثلا معتقدیم حدیث ثقلین متواتر لفظی است پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله در ساعات آخر عمرشان فرمودند: انّی تارک فیکم الثقلین کتاب اللّه و عترتی ....

ب- تواتر معنوی- الفاظی را که نقل کرده‌اند مختلف است لکن مفاد و معنای

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۵۸

فإنه یقال: إنها و إن کانت کذلک، إلا أنها لا تفید إلا فیما توافقت علیه، و هو غیر مفید فی إثبات السلب کلیّا، کما هو محل الکلام و مورد النقض و الإبرام، و إنما تفید عدم حجیة الخبر المخالف للکتاب و السنة، و الالتزام به لیس بضائر، بل لا محیص عنه فی مقام المعارضة [۱].

کلمات، تواتر دارد- مثلا صدها نفر یک مطلب را به عبارات مختلف نقل کرده‌اند.

ج- تواتر اجمالی- نه در الفاظ تواتر وجود دارد و نه در معنا تواتری هست بلکه ما مواجه با اخباری هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السّلام صادر شده است ولی آن خبر و روایت برای ما مشخّص نیست.

به‌طور کلّی تکلیف در تواتر اجمالی چیست؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند چون ما یقین داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السّلام صادر شده است لذا باید قدر مشترک و قدر متیقّن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه برآن قدر متیقّن حجّیّت ندارد.

البتّه نسبت به قدر متیقّن یقین داریم و در عین حال احتمال می‌دهیم همراه آن قدر متیقّن یک مطلب اضافه‌ای هم بوده است. این‌ها اقسام تواتر بود.

کسی که به آن روایات برای عدم حجیت خبر واحد تمسک می‌کند، قبول دارد که تواتر لفظی و معنوی در کار نیست بلکه می‌گوید تواتر اجمالی وجود دارد و یکی از آن روایات مسلّما از معصوم علیه السّلام صادر شده است.

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند بله ما هم تواتر اجمالی را قبول داریم و حکم تواتر اجمالی همان بود که گفتیم و باید به قدر متیقّن از آن روایات عمل کرد.

قدر متیقّن چیست؟.

همان‌طور که بیان کردیم تعبیرات روایات مختلف بود بعضی از روایات می‌گفت:

اگر علم ندارید که روایتی از ما صادر شده است آن روایت را به ما (معصومین) رد کنید که عدم العلم هم معنای وسیعی دارد.

بعضی از روایات می‌گفت: اگر روایتی یک شاهد قرآنی

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۵۹

نداشت به ما رد کنید.

برخی از روایات می‌گفت اگر روایتی دو شاهد قرآنی نداشت آن روایت را به ما رد نمائید مضمون بعضی از روایات این بود که:

اگر خبری موافقت با کتاب نداشت باطل است و مفاد بعضـی از روایات این بود که اگر خبری مخالفت با سنّت داشت آن روایت را قبول نکنید و غیر ذلک.

بنـابراین قـدر متیقّن روایـات، این است که اگر: روایتی بـا قرآن و سـنّت مخالفت داشت آن روایت حجّیّت نـدارد لـذا صـرف عـدم موافقت با کتاب ضرری به حجّیّت خبر واحد نمی‌زند.

صرف نداشـتن شاهـد قرآنی ضـربه‌ای به حجّیّت خبر واحـد وارد نمی‌نمایـد صـرف عدم تصدیق و تأیید یک روایت از طرف کتاب مشکلی برای حجّیّت خبر واحد ایجاد نمی‌نماید.

اکنون که قدر متیقّن را مشخص کردیم به کسانی که قائل به عدم حجّیّت خبر واحد هستند می گوئیم:

مدّعای شما این بود که اصلا خبر واحد حجّیّت ندارد یعنی مدّعای شما قضیّه سالبه کلیّه بود.

آیا کسی که مدّعایش سلب کلّی است می‌تواند دلیلی اقامه کند که مفاد آن دلیل این است که:

خبری که هم مخالف کتاب و هم مخالف سنّت است حجّیّت ندارد؟؟

لذا می گوئیم مدّعای شـما سلب کلّی بود امّا دلیلتان ناتمام بود (دلیل شما اخصّ از مدّعا بود) امّا ما می گوئیم خبر واحد فی الجملهٔ و بنحو موجبه جزئیّه حجّیّت دارد و این مطلب با دلیل شما منافاتی ندارد.

بله، ما هم قبول داریم که اگر دو روایت تعارض پیدا کردند در این صورت یکی از

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۶۰

و اما عن الإجماع، فبأن المحصّل منه غير حاصل [۱].

و المنقول منه للاستدلال به غير قابل، خصوصا في المسألهٔ، كما يظهر وجهه للمتأمل [۲].

مع أنه معارض بمثله [۳].

و موهن بذهاب المشهور إلى خلافه [۴].

مرجّحات، موافقت با کتاب اللّه است و خبری که مخالف با کتاب است مرجوح می‌باشد.

[۱]- جواب از اجماع: مرحوم مصنّف تقریبا چهار جواب بیان می کنند:

۱- آیا مقصود شما این است که اجماع محصّل بر عدم حجّیّت خبر واحد وجود دارد؟

برای ما چنین اجماعی حاصل نشده است. و قائلین به عدم حجّیّت از چند نفر تجاوز نمی کند و اکثرا قائل به حجّیّت هستند.

[۲]- ۲- اگر می گوئید در این مسئله اجماع منقول وجود دارد،

اوّلا: اجماع منقول به‌طور کلّی حجّیّت ندارد.

ثانیا: اگر کسـی بخواهـد اجماع منقول را حجّت قرار بدهـد، از طریق ادله حجّیّت خبر واحـد می‌خواهـد بگویـد اجماع منقول حجّت است (قبلا بحث کردیم).

پس ادله حجّیّت خبر واحـد بایـد پشـتوانه اجماع منقول باشد درحالی‌که شـما می گوئید اجماع منقول بر عدم حجّیّت خبر واحد قائم شده است لذا چگونه چنین اجماع منقولی می‌تواند حجّیّت پیدا کند؟

[۳]- این اجمـاع منقولی را که شـما ادّعا می کنیـد معارض دارد زیرا از آن طرف هم عـدّه زیادی ادّعای اجماع بر حجّیّت خبر واحد کرده‌اند.

[۴]- ۴- شـهرت فتوائی محقّق در کنـار قائلین به حجیّت خبر واحـد وجود دارد زیرا بسـیاری از متأخّرین و قـدما قائل به حجّیّت خبر واحد هستند.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۶۱

و قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة [۱].

فصل: فى الآيات التى استدل بها: فمنها: آية النبأ، قال اللّه تبارك و تعالى: إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا و يمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه: أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط، و أن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذى جى‌ء به على كون الجائى به الفاسق، يقتضى انتفائه عند انتفائه.

و لا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد: أن الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجى‌ء الفاسق به، كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع [۲].

خلاصه: ادله قائلين به عدم حجّيّت خبر واحد ناتمام بود.

ادله حجّيّت خبر واحد

[۱]- مشهور با ادله اربعه براى حجّيّت خبر واحد استدلال كرده‌اند.

دليل قرآنى بر حجّيّت خبر واحد

۱- آيه نبأ:

اشاره

[۲]- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ ۱۱۲].

معناى آيه: اى كسانى كه ايمان آورده‌ايد اگر شخص فاسقى خبرى براى شما آورد درباره آن تحقيق كنيد، تا مبادا به گروهى از روى نادانى آسيب برسانيد و از كرده خود پشيمان شويد.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۶۲

شأن نزول آيه: درباره وليد بن عقبه است كه پيامبر صلّى اللّه عليه و آله او را براى جمع‌آورى زكات به قبيله بنى المصطلق اعزام داشت، هنگامى كه اهل قبيله با خبر شدند كه نماينده رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله مى‌آيد با خوشحالى به استقبال او شتافتند ولى از آنجا كه ميان آنها و وليد در جاهليّت خصومت شديدى بود تصوّر كرد آنها به قصد كشتنش آمده‌اند لذا او خدمت پيامبر صلّى اللّه عليه و آله بازگشت (بى‌آنكه تحقيقى در مورد اين گمان كرده باشد) و عرض كرد: آنها از پرداخت زكات خوددارى كردند! (و مى‌دانيم امتناع از پرداخت زكات يك نوع قيام بر ضدّ حكومت اسلامى تلقى مى‌شد بنابراين مدّعى بود آنها مرتد شده‌اند) پيامبر صلّى اللّه عليه و آله سخت خشمگين شد و تصميم گرفت با آنها پيكار كند، كه آيه مذكور نازل شد، البتّه آيه، شأن نزول ديگرى هم دارد[۱۱۳].

مرحوم شيخ چند وجه براى استدلال به آيه ذكر كرده‌اند.

مرحوم آقاى آخوند مى‌فرمايند اظهر وجهى كه دلالت بر حجّيّت خبر واحد مى‌كند مفهوم شرط است ۱۱۴].

قبل از استدلال به آيه مقدّماتى را ذكر مى‌كنيم و بعد متن كتاب را با مقدارى تقدّم و تأخّر توضيح مى‌دهيم.

۱- در هر مفهومی از مفاهیم (غیر از مفهوم موافقت) موضوع و محمول (حکم)

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۶۳

در مفهوم و منطوق باید متحد باشند باین ترتیب که مثلا در مفهوم شرط، در صورت ثبوت شرط، حکم برای موضوع ثابت است و در صورت انتفاء شرط، همان حکم از همان مفهوم، سلب می‌شود بنابراین در مفهوم و منطوق بایـد موضوع و محمول متحد باشند فقط در سلب و ایجاب تفاوت داشته باشند.

مثال: إن جاءک زیـد فأکرمه، در این قضیّه شرطیّه موضوع، «زیـد» می‌باشـد و حکم «وجوب اکرام» است و شرط هم «مجیء زیـد» است که در صورت تحقّق مجیء، وجوب اکرام زید ثابت می‌شود و در صورت انتفاء مجیء، وجوب اکرام زید منتفی می گردد.

۲- ما قضایای شرطیه‌ای داریم که می گویند برای تحقّق موضوع هست (سیقت لبیان تحقّق الموضوع) معنای این نوع قضایا چیست؟ یعنی حکمی را برای موضوعی بیان کنند و بگویند اگر فلان شـرط محقّق شد موضوع هم محقّق است و چنانچه شـرط تحقّق نداشته باشد موضوع هم محقّق نمی‌باشد و واضح است که وقتی موضوع محقّق شد حکم ثابت می‌شود.

این گونه قضایا یا مفهوم ندارد و اگر کسـی اصرار کند که دارای مفهوم است، می گوئیم مفهومش قضیّه سالبه به انتفاء موضوع است

مثال: ان رزقت ولدا فاختنه- یعنی اگر خداوند تبارک و تعالی فرزندی به تو عنایت کرد واجب است، او را ختنه کنی.

در این قضیّه موضوع، «وجود ولد» است و حکم، «وجوب ختان» می‌باشد این قضیّه می گوید موضوع وجوب ختان در صورتی محقّق می‌شود که خداوند فرزندی به شما عنایت کند و اگر خداوند فرزندی به شما نداد موضوعی برای وجوب ختان وجود ندارد.

این قضیه‌ای است که می گویند: سیقت لبیان تحقّق الموضوع.

مثال دیگر: ان رکب الأمیر فخذ رکابه. اگر امیر سوار بر مرکب شد تو رکاب او را

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۶۴

بگیر و مواظب او باش. امّا اگر امیر سوار بر مرکب نشد، دیگر رکابی وجود ندارد که تو آن را بگیری.

کلام شیخ اعظم [۱۱۵]

مرحوم آقای آخوند در متن کتاب به بیان فوق اشاره می کنند.

مرحوم شیخ، در منطوق آیه نبـأ، موضوع را طوری فرض کرده‌انـد که در جـانب مفهوم به مشکل برخورد نموده‌انـد که این قضـیّه شرطیّه (در آیه نبأ): سـیقت لبیان تحقّق الموضوع و مفهوم ندارد، و یا اگر مفهومی داشـته باشد مفهوم آن قضـیّه سالبه بانتفاء موضوع است.

مرحوم شـیخ در این آیه، موضوع را «خبر فـاسق» دانسـته است و حکم را «وجوب تبیّن از خبر فـاسق» می‌دانـد (شـرط هم مجیء خبر می‌باشد).

یعنی اگر فرد فاسقی خبری برای شما آورد درباره آن خبر تحقیق کنید در نتیجه، مفهوم آیه نبأ چنین می‌شود:

اگر فرد فاسقی خبری برای شما نیاورد درباره آن تحقیق نکنید.

خوب اگر فاسـقی خبری برای شـما نیـاورد دیگر موضوع محقّق نیست و اصـلا خبری وجود نـدارد که درباره آن تحقیق کنیـد و این نظیر قضیّه (ان رکب الأمیر فخذ رکابه) و (ان رزقت ولدا فاختنه) می‌باشد.

لذا مرحوم شـیخ می‌فرمایند این قضـیّه شـرطیّه «سـیقت لبیان تحقّق الموضوع» و مفهوم ندارد و اگر مفهوم هم داشته باشد، مفهوم آن یک، قضیّه سالبه بانتفاء موضوع است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۶۵

در نتیجه می‌فرمایند:[۱۱۶] استدلال به آیه نبأ دارای ایراداتی هست که تمامش را می‌توان دفع کرد مگر دو ایراد که نمی‌توان آن دو را حل کرد و یک ایرادش همین بود که اکنون گفتیم.

اگر کسی بگوید منطوق آیه نبأ این است که:

اگر فرد فاسقی برای شما خبری آورد درباره آن تحقیق کنید؛

در نتیجه مفهوم آن چنین است که:

اگر فرد عادلی خبری برای شما آورد تفحص درباره آن لازم نیست این حرف هم درست نیست زیرا:

موضوع در این قضیّه عوض شده و تبدّل پیدا کرده است و موضوع باید در مفهوم و منطوق متحد باشد.

اگر موضوع در منطوق، خبر فاسق بود در مفهوم هم باید موضوع همان خبر فاسق باشد نه اینکه بگوئیم موضوع، خبر عادل است.

استدلال مصنّف به آیه نبأ

اشاره

مرحوم آقای آخوند از ابتدا موضوع این قضیّه شرطیّه را چنین درست می‌کنند که:

موضوع در این قضیّه، طبیعت النّبأ، النّبأ الجائی و مطلق النّبأ است و حکم عبارتست از وجوب تبیّن و شرط عبارت است از اینکه: آورنده خبر فرد فاسقی باشد گویا مرحوم آقای آخوند چنین می‌فرمایند:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۶۶

مع أنه یمکن أن یقال: إن القضیة و لو کانت مسوقة لذلک، إلا أنها ظاهرة فی انحصار موضوع وجوب التبین فی النبأ الذی جاء به الفاسق فیقتضی انتفاء وجوب التبین عند انتفائه و وجود موضوع آخر [۱].

فتدبر [۲].

«یجب التبیّن عن طبیعة النّبأ ان کان الجائی به هو الفاسق». در نتیجه منطوق آیه نبأ چنین است:

«خبری که به شما می‌رسد اگر فرد فاسقی آن خبر را بیان می‌کند درباره آن خبر تحقیق کنید» و مفهوم آیه چنین می‌شود:

خبری که به شما می‌رسد اگر فرد فاسقی آن را، اخبار ننموده است تحقیق درباره آن لازم نیست (البتّه واضح است که مخبر گاهی عادل است و گاهی فاسق).

و مفهوم شرط درست می‌شود و اشکالی که برای مرحوم شیخ وجود داشت بر این استدلال وارد نمی‌باشد.

پس تا اینجا مفهوم شرط درست شد و اشکالی به استدلال آیه نبأ (از طریق مفهوم شرط) وجود ندارد.

[۱]- مرحوم مصنّف به بیان مرحوم شیخ اشاره می‌کنند که:

اگر تقریب مرحوم شیخ را بپذیریم و بگوئیم موضوع این قضیّه شرطیّه خبر فاسق است و در نتیجه قضیّه شرطیّه در آیه نبأ برای بیان تحقّق موضوع است باز هم راه دیگری وجود دارد که برای حجّیّت خبر عادل به آن تمسّک کنیم که:

چون خداوند در مقام بیان آن چیزهائی بوده که تبیّن از آن واجب است و در این مقام، وجوب تبیّن را منحصر در خبر فاسق نموده است لذا از این انحصار می‌فهمیم که تفحّص و تبیّن از خبر فاسق لازم است ولی تحقیق از خبر عادل واجب نیست.

[۲]- شاید اشاره به این باشد که:

عرف چنین انحصاری را از آیه شریفه استفاده نمی‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۶۷

و لکنه یشکل بأنه لیس لها هاهنا مفهوم، و لو سلّم أن أمثالها ظاهرة فی المفهوم، لأن التعلیل بإصابة القوم بالجهالة المشترک بین المفهوم و المنطوق یکون قرینة علی أنه لیس لها مفهوم [۱].

اشکالات استدلال به آیه نبأ

[اشکال اوّل:]

[۱]- اشکال اوّل: اگر بپذیریم که آیه نبأ دلالت بر حجّیّت خبر عادل می‌کند (از طریق مفهوم وصف یا مفهوم شرط و غیره) امّا یک تعلیلی در این آیه وجود دارد که مانع از حجّیّت خبر عادل می‌شود.

و واضح است که علّت، معمّم و مخصّص حکم است و در این آیه یک تعلیل ذکر شده است که: خداوند می‌فرمایند: یا ایّها الّذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبإ فتبیّنوا أن تصیبوا قوما بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین یعنی اگر فرد فاسقی خبری را برای شما آورد درباره آن تبیّن کنید.

چرا تبین لازم است؟

أن تصیبوا قوما بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین پس علّت وجوب تبیّن از خبر فاسق این است که: مبادا از روی جهالت (عدم العلم) با قومی برخورد کنید و بعدا آگاه گردید و از کار خود پشیمان شوید این علّت در مورد خبر عادل هم وجود دارد.

آیا خبر عادل مفید علم است؟ خیر.

این علّت هم در خبر فاسق وجود دارد و هم در خبر عادل موجود هست پس علّت عمومیّت دارد.

در این صورت بین این تعلیل (در منطوق آیه) و مفهوم صدر آیه نبأ تعارض هست و چون تعلیل در منطوق آیه است لذا بر مفهوم ترجیح دارد بنابراین اشکال تاکنون نتوانسته‌ایم برای حجّیّت قول عادل به این آیه تمسّک کنیم.

(دوّمین ایرادی را که مرحوم شیخ فرمودند قابل جواب دادن نیست همین اشکال بود).

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۶۸

و لا یخفی أن الإشکال إنما یبتنی علی کون الجهالة بمعنی عدم العلم، مع أن دعوی أنها بمعنی السفاهة و فعل ما لا ینبغی صدوره من العاقل غیر بعیدة [۱].

ثم إنه لو سلم تمامیة دلالة الآیة علی حجیة خبر العدل، ربما أشکل شمول مثلها للروایات الحاکیة لقول الإمام علیه السّلام بواسطة أو وسائط، فإنّه کیف یمکن الحکم بوجوب التصدیق الذی لیس إلا بمعنی وجوب ترتیب ما للمخبر به من الأثر الشرعی بلحاظ نفس هذا الوجوب، فیما کان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر؛ لأنه و إن کان أثرا شرعیا لهما، إلا أنه بنفس الحکم فی مثل الآیة بوجوب تصدیق خبر العدل حسب الفرض [۲].

---

(۱) [۱]- جواب: ایراد و اشکال اخیر در صورتی وارد است که معنی «جهالة» در آیه نبأ عدم العلم باشد که این هم در خبر عادل وجود دارد و هم در خبر فاسق موجود می‌باشد (خبر عادل مفید علم نمی‌باشد).

امّا بعید نیست که:

جهالت به معنی سفاهت و فعلی که شایسته نیست از فرد عاقل سربزند، باشد در این صورت، این جهالت (سفاهت) مخصوص خبر

فاسق است و لذا باید درباره آن تحقیق کرد امّا اگر به خبر عادل عمل کنیم، درباره آن تبیّن نکنیم و آن را حجّت بدانیم سفاهت وجود ندارد و تعلیل عمومیّت ندارد تا شامل خبر عادل هم بشود.

اشکال دوّم:

اشاره

[۲]- بنا بر اینکه استدلال به آیه نبأ درست باشد و از اشکالات قبل صرف نظر نمائیم و بگوئیم:
اگر عادلی برای شما خبری آورد تحقیق درباره آن خبر لازم نیست و قول عادل حجّیّت دارد و باید تصدیق و به آن عمل شود در این صورت اشکال دیگری وجود دارد که نه تنها به استدلال به این آیه وارد است بلکه تمام ادله‌ای که در ردیف آیه هستند
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۶۹
و می‌گویند باید قول عادل تصدیق شود دارای این اشکال هستند.
تذکّر- ما آیه یا روایتی نداریم که بگوید صدّق العادل بلکه خلاصه مفاد ادله حجّیّت خبر واحد، این جمله است.

بیان اشکال:

مسلّما وقتی شارع می‌گوید خبر عادل را تصدیق کن معنایش این نیست که اعتقاد قلبی پیدا کن که عادل راست می‌گوید و این مسئله جزء اصول عقائد نیست بلکه مربوط به مسائل عملیّه و فروع است یعنی آثار شرعی خبر عادل را بپذیر و در مقام عمل، آن آثار شرعی را مترتّب کن.
اگر عادلی بلا واسطه قول امام را نقل کند در این صورت صدّق العادل می‌گوید قول فرد عادل را تصدیق کن زیرا مخبر به او قول امام علیه السّلام است و وجوب متابعت قول امام علیه السّلام برای ما محرز است.
مثال: فرض کنید ما در زمان زراره زندگی می‌کردیم و او قول امام علیه السّلام را برای ما نقل کرد که: «سمعت من الامام علیه السّلام انّه قال صلاة الجمعة واجبة» (بین ما و امام علیه السّلام فقط زراره فاصله بود).
در این صورت صدّق العادل می‌گوید خبر زراره را تصدیق و اثر شرعی آن را مترتّب کن و مخبر به زراره قول امام علیه السّلام است و قول امام هم وجوب متابعت دارد. کأنّ خودمان از امام علیه السّلام شنیده‌ایم، و هیچ‌گونه مشکلی در بین نیست.
امّا اگر واسطه‌ای در بین باشد مثلا- محمّد بن مسلم از طریق زراره قول امام علیه السّلام را برای ما نقل کند. که ما با خود زراره ملاقات نکردیم و از او چیزی نشنیدیم ولی بین ما و زراره فردی بنام محمّد بن مسلم هست در این صورت محمّد بن مسلم چه چیز را برای ما نقل می‌کند؟
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۰
آیا آنچه را که محمّد بن مسلم برای ما نقل می‌کند قول امام علیه السّلام است؟ آنچه را که محمّد بن مسلم نقل می‌کند «قول الامام» نیست بلکه او «نقل قول الامام» را برای ما بیان می‌کند چون محمّد بن مسلم روی فرض ما خودش با امام ملاقات نکرده است.
به این صورت: «قال محمّد بن مسلم، قال زرارة، قال الامام علیه السّلام کذا» که محمّد بن مسلم روایت زراره را برای ما نقل می‌کند و می‌گوید حدّثنی زرارة ... که مثلا زراره گفت «سمعت ابا جعفر علیه السّلام انّه قال صلاة الجمعة واجبة» پس محمّد بن مسلم نقل قول الامام را برای ما بیان می‌کند که هم محمّد بن مسلم متّصف به عدالت است و هم زراره فرد عادلی است بنابراین مخبر به محمّد بن مسلم خبر العادل است نه قول امام علیه السّلام اکنون صدّق العادل می‌گوید: محمّد بن مسلم را تصدیق کن و معنای تصدیق، این است که اثر شرعی مخبر به او را مترتّب کن و اثر شرعی خبر عادل همان وجوب تصدیق خبر العادل است.

اینجا چه اثر و چه حکم شرعی غیر از وجوب تصدیق خبر عادل در کار هست؟

آیا غیر از وجوب تصدیق دارای اثر دیگری هست؟

واضح است که اثر، همان وجوب تصدیق خبر عادل است و اثر شرعی دیگری نیست. امّا در فرض قبل شخص عادلی بلاواسطه قول امام را نقل می‌کرد و مفاد صدّق العادل این بود که خبر او را تصدیق کن و مخبر به او هم قول امام بود و قول امام اثر شرعی (وجوب متابعت) داشت. و لو صدّق العادل هم نبود حجّیّت قول امام بجای خود محفوظ بود.

امّا در فرض اخیر برای خبر محمّد بن مسلم هیچ اثر شرعی غیر از وجوب تصدیق ندارد.

در فرض اخیر اگر صدق العادل بخواهد شامل خبر محمّد بن مسلم شود باید قبلا یک اثر شرعی برای مخبر به محمد بن مسلم وجود داشته باشد (غیر از وجوب تصدیق، مانند وجوب متابعت قول امام) که این وجوب تصدیق بلحاظ آن اثر شرعی باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۱

وقتی سراغ آن اثر شرعی می‌رویم می‌بینیم غیر از وجوب تصدیق، اثر دیگری در بین نیست.

بله نقل زراره (نه منقولش) اثر شرعی وجوب تصدیق داشت آنوقت اگر صدّق العادل بخواهد شامل خبر محمّد بن مسلم به لحاظ همین صدّق العادل (وجوب تصدیق) که اثر شرعی مخبر به (نقل و حکایت زراره) محمّد بن مسلم است بشود دارای یک اشکال مهمّی است که به تعبیر مرحوم آقای آخوند اتّحاد حکم و موضوع لازم می‌آید البتّه در این تعبیر مسامحه وجود دارد.

(چون موضوعی در کار نیست بلکه خبری که در رتبه موضوع هست وجود دارد) همیشه رتبه موضوع مقدّم بر رتبه حکم است و حکم به منزله عرضی است که بر موضوع عارض شده است و رتبه عرض تأخّر از معروض دارد. آیا می‌شود عرض و معروض را در یک رتبه فرض کرد؟ آیا می‌شود حکم و موضوع را در یک رتبه فرض کرد؟

بلکه بالاتر آیا می‌شود حکم و موضوع، شیء واحد بشوند و اتّحاد داشته باشند؟

در ما نحن فیه چنین است: (صدّق العادل بلحاظ صدّق العادل) یعنی آن اثر شرعی که باید قبل از صدّق العادل باشد خود همین صدّق العادل است.

صدّق العادل حکمی، به لحاظ صدّق العادلی که در رتبه موضوع است. درحالی‌که ما دو صدّق العادل نداریم. دو انشاء حکم به وجوب تصدیق عادل نداریم.

و اگر ادله حجّیّت خبر عادل متعدّد باشد معنایش این نیست که ما چندین صدّق العادل داریم.

اگر در یک مورد برای یک حکم به ادله اربعه تمسّک کردیم معنایش این نیست که ما چهار حکم و چهار اثر شرعی داریم بلکه ادله اربعه کاشف از ثبوت یک حکم شرعی هست.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۲

نعم لو أنشأ هذا الحکم ثانیا، فلا بأس فی أن یکون بلحاظه أیضا، حیث إنه صار أثرا بجعل آخر، فلا یلزم اتحاد الحکم و الموضوع، بخلاف ما إذا لم یکن هناک إلا جعل واحد، فتدبر [۱].

اگر شارع در باب خبر واحد، حکم به اعتبار حجّیّت خبر عادل کرده است. در واقع وجوب تصدیق قول عادل را یک مرتبه انشا کرده است و در یک انشا چطور می‌شود وجوب تصدیق به لحاظ خود این وجوب تصدیق باشد. لازمه این حرف این است که نه تنها حکم و موضوع اتّحاد رتبه پیدا می‌کنند بلکه حکم و موضوع واحد می‌شوند.

در فرض دیگر هم، همین اشکال هست.

فرض کنید زید برای شما خبر می‌آورد و شما نمی‌دانید که آیا زید عادل هست یا اینکه عادل نمی‌باشد امّا عمرو که شخص عادلی

است به شما خبر می‌دهد که زید شخص عادلی است.

در این صورت مخبر به عمرو عدالت زید است (عدالهٔ المخبر) اثر عدالت زید چیست؟

وجوب تصدیق زید می‌باشد.

خوب اکنون همان وجوب تصدیقی که اخبار عمرو به عدالت زید را می‌خواهد شامل شود به لحاظ وجوب تصدیقی است که می‌خواهد خبر زید را شامل شود و در واقع وجوب تصدیق به لحاظ وجوب تصدیق است.

[۱]- بله اگر فرض کنید شارع دو صدّق العادل انشاء کرده است. ابتدا یک صدّق العادل انشاء کرد و ثانیا صدّق العادل دیگری انشاء نمود، در صدّق العادل دوّم تمام آثار شرعی از جمله آثار شرعی صدّق العادل اوّل را ملحوظ نمود، در این صورت می توان گفت قول زراره با صدّق العادل اوّل درست می‌شود و صدّق العادل دوّم شامل قول محمّد بن مسلم می‌شود و ناظر به صدّق العادل اوّل است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۷۳

و یمکن ذب الإشکال، بأنه إنما یلزم إذا لم یکن القضیهٔ طبیعیهٔ، و الحکم فیها بلحاظ طبیعهٔ الأثر، بل بلحاظ أفراده، و إلا فالحکم بوجوب التصدیق یسری إلیه سرایهٔ حکم الطبیعهٔ إلی أفراده، بلا محذور لزوم اتحاد الحکم و الموضوع [۱].

در این صورت مانعی در بین نیست چون دو حکم، دو اثر و دو وجوب تصدیق داریم.

امّا مسئله به این صورت نمی‌باشد و این صرف یک فرض است چون شارع در باب حجّیّت خبر عادل یک صدّق العادل انشا کرده است و لو ما به ادله اربعه برای وجوب تصدیق عادل تمسّک کنیم.

خلاصه اشکال: اگر خبر عادلی قول امام را برای من و شما حکایت کند در این صورت صدّق العادل شامل خبر آن فرد عادل (زراره) می‌شود و مخبر به او که قول امام است با قطع نظر از صدق العادل دارای اثر شرعی (وجوب متابعت) است.

امّا اگر واسطه‌ای در میان آمد فرضا محمّد بن مسلم از قول زراره، قول امام علیه السّلام را برای ما نقل کرد در این صورت مخبر به محمّد بن مسلم، خبر زراره و خبر شخص عادل است و خبر عادل اثر شرعیش فقط همان وجوب تصدیق است و اثر دیگری ندارد.

آنوقت صدّق العادل می‌خواهد شامل قول محمّد بن مسلم به لحاظ صدق العادل بشود بنابراین حکم و موضوع کأنّ شیء واحد می‌شوند.

جواب این اشکال را شما چگونه می‌دهید؟

اگر این اشکال مهم را جواب ندهیم دست ما از تمام روایات کوتاه می‌شود. زیرا ما در زمان ائمّه (صلوات اللّه علیهم اجمعین) نیستیم که از خود امام یا با یک واسطه اخبار را بشنویم بلکه با وسائطی این اخبار را برای ما نقل می کنند.

[۱]- جواب: مرحوم آقای آخوند به سه طریق جواب این اشکال را می‌دهند.

۱- مانعی ندارد که قضیّه صدّق العادل را ما بصورت یک قضیّه طبیعیه فرض کنیم

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۷۴

و بگوئیم حکم روی طبیعت رفته است و هیچ‌گونه نظارتی به افراد و خصوصیّات در آن قضیّه ندارد. و افراد که عبارت از طبیعت با خصوصیات فردیّه هستند ملحوظ نشده‌اند به این نحو که: صدّق العادل شامل قول محمّد بن مسلم می‌شود و شارع می گوید باید قول او تصدیق شود.

تصدیق قول محمّد بن مسلم یعنی چه؟

یعنی اثر شرعی قول محمّد بن مسلم را باید مترتّب کنید.

اثر شرعی خبر محمّد بن مسلم چیست؟

اینجاست که شارع می‌گوید من خصوصیّات آن را لحاظ ننموده‌ام و می‌گویم: اثر شرعی، طبیعت اثر شرعی و ماهیّت اثر شرعی مترتّب بر مخبر به را، بر قول محمّد بن مسلم بار کن و ما حساب می‌کنیم که آن اثر غیر از وجوب تصدیق عادل در مخبر به محمّد بن مسلم چیز دیگری نیست لکن لازم نیست که شارع این خصوصیّت را لحاظ کرده باشد.

مانند این قضیّه «الانسان حیوان ناطق» که حکم را روی طبیعت و ماهیّت انسان می‌برند و هیچ نظارتی به افراد و خصوصیّات ندارند.

اگر اثر منحصرا حتّی یک فرد شد آیا لازم است آن فرد مورد لحاظ باشد؟ خیر، شارع طبیعت را ملاحظه کرده است و حکم را روی کلّی برده است و حتّی نسبت به روایات مع الواسطه تعرّضی ندارد لذا صدّق العادل هم فرض اوّل (روایت بدون واسطه) و هم فرض دوّم (مع الواسطه) را شامل می‌شود.

و ما طبیعت اثر شرعی مترتّب بر مخبر به را در هرکجا باشد (مع الواسطه- بدون واسطه) می‌پذیریم و در این صورت دیگر اتّحاد حکم و موضوع لازم نمی‌آید.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۵

هذا مضافا إلى القطع بتحقق ما هو المناط فی سائر الآثار فی هذا الأثر- أی وجوب التصدیق- بعد تحققه بهذا الخطاب، و إن کان لا یمکن أن یکون ملحوظا لأجل المحذور [۱].

و إلى عدم القول بالفصل بینه و بین سائر الآثار، فی وجوب الترتیب لدى الإخبار بموضوع، صار أثره الشرعی وجوب التصدیق، و هو خبر العدل، و لو بنفس الحکم فی الآیة به [۲].

---

(۱) [۱]- ۲- فرض کنید، اتّحاد حکم و موضوع پیش می‌آید و سبب می‌شود که صدّق العادل نتواند شامل قول محمّد بن مسلم بشود امّا، آیا اثر شرعی حجّیّت قول امام با اثر شرعی قول زراره (وجوب تصدیق) از جهت اثر شرعی بودن تفاوت می‌کند؟

وجدانا همان ملاک و مناطی که در آنجا وجود دارد در این- وجوب تصدیق- هم هست و لو اینکه محذور اتّحاد حکم و موضوع نگذارد صدّق العادل شامل خبر مع الواسطه (خبر محمّد بن مسلم) بشود امّا ما قاطع هستیم که ملاک در هر دو خبر وجود دارد.

[۲]- ۳- بعد از آن ما به اقوال بزرگان مراجعه کردیم کسی در این مورد قائل به فصل نشده است کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند در هر دو قسم قائل به حجّیّت هستند.

و کسانی که خبر واحد را حجّت نمی‌دانند در هیچ‌کدام از این دو قسم قائل به حجّیّت نشده‌اند کسی قائل به فصل نشده است که اگر یک نفر و یک واسطه قول امام را نقل کند در این صورت خبر واحد حجّیّت دارد (مانند خبر زراره از امام علیه السّلام) امّا اگر قول امام را با دو واسطه یا بیشتر نقل کنند دیگر خبر واحد حجّیّت ندارد (مانند خبری که محمّد بن مسلم از زراره نقل می‌کرد که زراره هم از امام شنیده بود).

لذا اگر دلیل حجّیّت خبر واحد صورت اوّل را شامل شود از راه قول به عدم فصل صورت دوّم را هم شامل می‌شود و در نتیجه این اشکال بطور کلّی حل می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۶

فافهم [۱۱۷] [۱].

و لا یخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشکال بذلک للإشکال فی خصوص الوسائط من الأخبار، کخبر الصفار المحکی بخبر المفید مثلا، بأنه لا یکاد یکون خبرا تعبدا إلا بنفس الحکم بوجوب تصدیق العادل الشامل للمفید، فکیف یکون هذا الحکم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حکما له أیضا [۲].

(۱) [۱]- اشاره به دقّت بین ملاک و عدم قول به فصل است.

در اوّلی از راه تنقیح مناط و کشف ملاک جریان حکم، جواب اشکال را دادیم امّا در دوّمی از راه اجماع مرکب پاسخ دادیم.

اشکال سوّم:

[۲]- باتوجّه به جوابی که از اشکال اخیر دادیم دیگر مجالی برای اشکال دیگری که در این باب شده است باقی نمی‌ماند.

در مواردی واسطه در بین هست و خبر العدل و روایت مستقیما مطلبی را از امام علیه السّلام نقل نمی‌کند بلکه با دو واسطه یا بیشتر مطلبی را برای ما بیان می‌کنند مانند فرضی که مرحوم آقای آخوند بیان می‌کنند:

فرض کنید شیخ مفید (اعلی اللّه مقامه الشّریف) به ما خبر بدهد که صفّار چنین خبر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۷

داده است که مخبر به مفید اخبار و نقل صفّار است.

بیان اشکال- قبلا- مقدّمه‌ای را توضیح می‌دهیم: تمام موضوعاتی که اثر شرعی دارند دو راه برای اثبات آن موضوع به لحاظ اثر شرعی وجود دارد. مثلا- شارع خمر را حرام نموده است برای اثبات حرمت خمر باید موضوع (خمریّت) احراز شود و دو راه برای اثبات موضوع وجود دارد.

۱- از طریق علم و وجدان ممکن است ما خمریّت را احراز کنیم.

۲- مثلا- بیّنه‌ای قائم شود که فلان مایع خمر هست که چون شارع بیّنه را حجّت قرار داده است ما تعبدا خمریّت آن مایع را می‌پذیریم و موضوع را ثابت می‌دانیم و در نتیجه حرمت را بر خمر مترتّب می‌کنیم.

لذا اگر خمریّت نه تعبدا احراز شود و نه وجدانا محرز گردد، معنا ندارد که آن اثر شرعی (حرمت) ثابت شود.

امّا در ما نحن فیه- خبر العادل موضوع برای صدّق العادل است ما باید عنوان خبر العادل را یا تعبدا و یا وجدانا احراز کنیم تا بتوانیم اثر شرعی (صدّق العادل) را برای موضوع ثابت بدانیم.

در این فرض (که مرحوم آقای آخوند بیان کردند) مفید فرد عادلی است و ما وجدانا موضوع (خبر العادل) را با شنیدن از مفید احراز کردیم و لذا صدّق العادل شامل قول مفید می‌شود امّا مفید نمی‌گوید: قال الامام علیه السّلام کذا، پس مخبر به مفید چیست؟

مخبر به مفید، خبر العادل است (یعنی خبر الصّفار) من و شما که نمی‌دانیم صفّار چنین خبری داده است یا نه چون ما مستقیما از صفّار نشنیده‌ایم بلکه ما از مفید شنیده‌ایم لذا ما باید خبر عادلی را که مخبر به مفید است. وجدانا یا تعبّدا احراز کنیم.

وجدانا که احراز نکردیم چون آنچه را که احراز کردیم خبر مفید بود امّا نمی‌دانیم که صفّار به مفید اخبار کرده است یا نه، پس باید تعبّدا آن را احراز کنیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۸

و ذلک لأنه إذا کان خبر العدل ذا أثر شرعی حقیقة بحکم الآیة وجب ترتیب أثره علیه عند إخبار العدل به، کسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآیة للخبر الحاکی للخبر بنحو القضیة الطبیعیة، أو لشمول الحکم فیها له مناطا، و إن لم یشمله لفظا، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جیدا [۱].

آن تعبّدی که بتواند خبر الصّفار را که مخبر به مفید است ثابت کند صدّق العادل است و راه دیگر برای احراز تعبّدی خبر صفّار نداریم راهش همین صدّق العادل است که شامل قول مفید می‌شود و در نتیجه صدّق العادل که شامل قول مفید می‌شود، می‌خواهد

خبر عادل تعبّدی (صفّار) را برای ما درست کند.

این خبر عادل تعبّدی را به چه منظوری درست می کند؟

برای اینکه اثر شرعی برآن مترتّب شود.

اثر شرعی خبر العادل کدام است؟

همان صدّق العادل است.

بنابراین صدّق العادل به لحاظ خبر صفّار هم موضوع و هم حکم درست می کند هم اصل خبر صفّار را تعبّدا ثابت می کند و هم وجوب تصدیق خبر صفّار را درست می کند آیا می‌شود یک حکم و یک وجوب تصدیق (صدّق العادل) هم موضوع تعبّدی درست کند و هم همین حکم بر او ترتّب پیدا کند؟؟ خیر.

[۱]- جواب: مرحوم مصنّف می‌فرمایند با وجود جواب از اشکال قبلی دیگر مجالی برای این اشکال باقی نمی‌ماند.

قبلا معنای صدّق العادل را توضیح دادیم که:

اگر «مخبر به» عادل قول امام علیه السّلام بود اثر شرعی قول امام (وجوب متابعت) را مترتّب کن و اگر «مخبر به» عادل خبر فرد عادل دیگری بود مانند ما نحن فیه، معنایش این است که:

اثر مخبر به مفید را مترتّب کن. نه اینکه اوّل مخبر به او را ثابت کن و بعد اثر شرعی

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۷۹

منها: آیهٔ النفر، قال اللّه تبارک و تعالی: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍٔ مِنْهُمْ طائِفَهٌٔ الآیهٔ، و ربما یستدل بها من وجوه: [۱].

آن را مترتّب کن.

اصلا معنای صدّق العادل اثبات مخبر به نیست حتّی در جایی که قول امام را اخبار می کنند کسی نمی گوید که: شما ابتدا بگوئید هذا قول الامام، بعد از آن متابعت کنید.

در اینجا هم وقتی مفید خبر می‌دهد که صفّار چنین گفته است شما دیگر به این مطلب کار نداشته باشید که بانّ الصّفار اخبره.

معنای صدّق العادل که شامل قول مفید می‌شود این است که اثر شرعی مخبر به (صدّق العادل) را مترتّب کن و مطلبی بنام اثبات و احراز موضوع لازم نیست در بین باشد.

خلاصه: صدّق العادل مفید به لحاظ صدّق العادل خبر صفّار است.

و در جواب از اشکال قبل گفتیم: موضوع در قضیّه صدّق العادل بنحو قضیّه طبیعیّه است و اتّحاد حکم و موضوع لازم نمی آید و اگر اتّحاد حکم و موضوع هم لازم بیاید از راه تنقیح مناط وارد می‌شویم و اگر تنقیح مناط را قبول نکنید از راه عدم قول به فصل پیش می آئیم پس این اشکال و ایراد جدیدی نیست.

۲- آیه نفر:

اشاره

[۱]- یکی از آیاتی که برای حجّیّت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه نفر می‌باشد.

وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّهًٔ فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍٔ مِنْهُمْ طائِفَهٌٔ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ

[۱۱۸].

ترجمه آیه: شایسته نیست مؤمنان همگی (به سوی میدان جهاد) کوچ کنند چرا از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۸۰

أحدها: ان کلمهٔ (لعل) و إن کانت مستعملهٔ علی التحقیق فی معناه الحقیقی، و هو الترجی الإیقاعی الإنشائی، إلا أن الداعی إلیه حیث یستحیل فی حقه تعالی أن یکون هو الترجی الحقیقی، کان هو محبوبیهٔ التحذر عند الإنذار، و إذا ثبت محبوبیته ثبت وجوبه شرعا، لعدم الفصل، و عقلا لوجوبه مع وجود ما یقتضیه، و عدم حسنه، بل عدم إمکانه بدونه [۱].

هر گروهی، طائفه‌ای از آنان کوچ نمی‌کنند (و طائفه‌ای بمانند) تا در دین تعلّم و آگاهی پیدا کنند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود آنان را انذار نمایند تا (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند و خودداری کنند (یک روح تحذّر در بین آنها پیدا شود).

مرحوم مصنّف می‌فرمایند برای استدلال به این آیه سه وجه ذکر کرده‌اند.

وجوه استدلال به آیه نفر

وجه اوّل:

[۱]- کلمه «لعلّ» در «لعلّهم یحذرون» دلالت بر وجوب تحذّر می‌کند به این بیان که وقتی منذرین مردم را نسبت به ترک واجب و فعل حرام انذار[۱۱۹] می‌کنند بر مردم هم واجب است که منذرین را تصدیق کنند و به قول آنان ترتیب اثر دهند.

سؤال: باتوجّه به اینکه لعلّهم یحذرون به حسب ظاهر دلالت بر وجوب حذر نمی‌کند شما وجوب را از کجا استفاده می‌کنید؟

قبلا مطلبی را به‌عنوان مقدّمه بیان می‌کنیم که: مرحوم مصنّف در جلد اوّل کتاب این مطلب را تذکّر داده‌اند: کلماتی از قبیل لعلّ (برای ترجّی) ولیت (برای تمنّی) و ادوات استفهام در مورد خداوند مستحیل است.

بیان ذلک: تمنّی و استفهام مربوط به کسی است که عاجز و جاهل است و در مورد

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۸۱

خداوند ناتوانی و جهل معنا ندارد.

پس این استفهاماتی که در قرآن بکار رفته چگونه است؟

و این همه که کلمات لعلّ و لیت (و نظائر آن) در قرآن استعمال شده است معنایش چیست؟

مرحوم مصنّف می‌فرمایند اصلا این حروف در معانی ترجّی و تمنّی حقیقی استعمال نشده‌اند و اینکه نحویین می‌گویند لیت برای تمنّی و لعلّ برای ترجّی به کار می‌رود و ظاهرش هم این است که تمنّی و ترجّی حقیقی (که امر نفسانی و قلبی هستند) مرادشان هست، مطلب درستی نیست.

بلکه لعلّ برای ترجّی انشائی و وجود انشائی ترجّی است و لیت برای تمنّی انشائی و وجود انشائی تمنّی است.

معنای وجود انشائی این است که انسان قصد می‌کند که مفهومی به لفظی تحقّق پیدا کند (امّا نه تحقّق واقعی و نه تحقّق ذهنی).

و وجود انشائی در مقابل وجود ذهنی یک وجود جداگانه‌ای است لذا مرحوم مصنّف فرمودند موضوع له صیغه امر هم طلب انشائی است و این طلب انشائی نظیر همان انشائیّات در باب معاملات است مثلا وقتی می‌خواهید متاعی را بفروشید با کلمه «بعت» انشاء تملیک می‌کنید و مشتری با کلمه «قبلت» انشاء قبول می‌کند.

به نظر مرحوم آقای آخوند معانی انشائیّه توسعه دارد و در باب اوامر، نواهی و استفهامات قرآنی هست.

منتها آن تمنّی قلبی داعی بر تمنّی انشائی می‌شود.

کسی که می‌گوید: فیا لیت الشّباب لنا یعود، فاخبره بما فعل المشیب.

او یک بشری است که قلبا یک تمنّی حقیقی دارد و لکن در مقام استعمال به وسیله کلمه لیت وجود انشائی تمنّی را بیان می‌کند.

و فرق بین استعمالات ما و استعمالات خداوند این است که، هر دو در تمنّی

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۸۲

انشائی از نظر استعمال و مستعمل فیه مشترک هستیم لکن دواعی ما و خداوند تفاوت دارد.

کسی که می‌گوید فیا لیت الشّباب و ... داعی او تمنّی حقیقی و نفسانی است امّا در مورد خداوند تمنّی حقیقی معنا ندارد زیرا تمنّی حقیقی مساوق با جهل است بلکه در مورد خداوند دواعی دیگری است مثلا- یک داعی، محبوبیّت شیء است وقتی خداوند می‌فرماید:

«اذْهَبا إِلی فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغی فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَیِّناً لَعَلَّهُ یَتَذَکَّرُ أَوْ یَخْشی [۱۲۰] شما نزد فرعون بروید و با او مذاکره کنید که یک حالت خشیت در او پدید آید. یعنی این کار نزد خدا محبوب است و محبوبیّت یک امر برای خداوند نقص و عجز نمی‌باشد همان‌طور که اعمال واجب نزد خداوند محبوبیّت دارند.

بعد از این مقدّمه طولانی می‌گوئیم: از آیه «نفر» استفاده می‌شود که بعد از انذار منذرین، حذر و ترسیدن یک امر محبوبی است.

اشکال: مدعای شما این بود که حذر واجب بشود تا بتوانید استدلال کنید امّا تاکنون شما ثابت کردید که حذر یک امر محبوبی است.

جواب: وقتی محبوبیّت حذر ثابت شد ما یک راه شرعی و یک راه عقلی داریم که به دنبال محبوبیّت حذر، وجوب حذر را ثابت می‌کند.

امّا راه شرعی (ملازمه شرعی): هرکسی که در دنبال خبر واحد و انذار منذر محبوبیّت حذر را قائل شده است نه تنها محبوبیّت حذر را پذیرفته، بلکه قائل به وجوب حذر هم شده است.

و هرکسی که وجوب حذر را نپذیرفته است محبوبیّت آن را هم قبول ندارد پس بین محبوبیّت حذر و وجوب حذر کسی قائل به فصل نشده است بنابراین ما از راه عدم الفصل

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۸۳

ثانیها: إنه لما وجب الإنذار لکونه غایة للنفر الواجب، کما هو قضیة کلمة (لو لا) التحضیضیة، وجب التحذر، و إلا لغی وجوبه [۱].

ثابت کردیم که حذر واجب است.

امّا راه عقلی (ملازمه عقلیّه): محبوبیّت حذر را که ثابت کردیم سؤال می‌کنیم که آیا مقتضی حذر وجود دارد یا نه؟

اگر مقتضی حذر موجود است باید به دنبال انذار منذرین حذر هم تحقّق پیدا کند زیرا استحباب حذر مفهومی ندارد و اگر بگوئید مقتضی حذر وجود ندارد، می‌گوئیم تحذّر هم نه تنها محبوبیّتی ندارد بلکه اصلا امکان ندارد زیرا تحذّر در جایی است که مقتضی آن موجود باشد، تا تحذّر، محبوبیّت داشته باشد و وقتی محبوبیّت پیدا کرد آن محبوبیّت به حدّ وجوب می‌رسد.

مثال: فرض کنید کسی در مسجد میان جمعیّت نشسته است امّا یک مرتبه بی‌جهت برمی‌خیزد و فرار را بر قرار ترجیح می‌دهد وقتی از او سؤال می‌کنیم که از چه چیز فرار کردی؟ می‌گوید از ترس حیوان درنده لذا می‌گوئیم چون مقتضی تحذّر و فرار نیست عمل او بی‌معنا و لغو بوده است.

همیشه باید مقتضی تحذّر موجود باشد تا تحذّر، محبوبیّت پیدا کند و زمانی که محبوبیّت پیدا کرد آن محبوبیّت به مرحله وجوب

می‌رسد.

وجه دوّم:

[۱]- در این آیه چند چیز بدنبال یکدیگر ذکر شده است، خداوند در مقام اعتراض با لولای تحضیضیّه می‌فرماید: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... چرا نفر تحقّق پیدا نمی‌کند؟
این دلالت بر وجوب نفر می‌کند اگر نفر یک امر مستحبّی باشد نباید این‌طور در آیه تعبیر شود پس نفر واجب است.
بعد می‌فرماید: لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، برای اینکه وقتی کسانی که کوچ کرده بودند هنگامی بسوی قوم خود بازگشتند آنها را انذار نمایند. یعنی این غایت نفر
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۸۴
ثالثها: انّه جعل غاية للانذار الواجب و غاية الواجب واجب [۱].
و يشكل الوجه الأول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع فى محذور مخالفته، من فوت المصلحة أو الوقوع فى المفسدة، حسن، و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف [۲].

است و غایت واجب هم واجب می‌باشد پس انذار هم واجب می‌باشد.
بعد می‌فرماید: لعلّهم یحذرون، نتیجه‌ای را که برای این انذار می‌گیرد، حذر کردن مردم است اگر حذر واجب نباشد، وجوب انذار لغو می‌شود.
آیا مفهوم دارد که انذار واجب باشد امّا مردم اگر مایل بودند حذر نمایند؟ صحّت وجوب انذار با عدم وجوب حذر سازش ندارد، اگر وجوب انذار بخواهد یک وجوب عقلائی و غیر لغوی باشد باید بدنبال آن حذر هم واجب باشد.

وجه سوم:

[۱]- این راه تقریبا شبیه راه دوم است، اما با یک تقریب دیگر: در تقریب قبلی گفتیم «لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا ...» غایت است برای نفر، و غایت واجب هم واجب می‌باشد ولی در تقریب سوم «لعلهم یحذرون» غایت برای انذار است. همان ملاکی که در وجوب انذار هست در وجوب حذر هم وجود دارد.

اشکالات استدلال به آیه نفر

[۲]- در وجه اوّل مستدل می‌گفت تحذر واجب است مرحوم مصنّف در جواب از آن وجه می‌فرمایند ممکن است ما محبوبیّت تحذّر را ثابت کنیم و لکن در دنبالش وجوب حذر نباشد به عبارت دیگر ایشان در جواب از وجه اوّل می‌فرمایند:
بین محبوبیّت و وجوب حذر نه ملازمه عقلی است و نه ملازمه شرعی.
امّا اینکه ملازمه عقلی وجود ندارد: اگر ملاک وجوب حذر مسئله عقوبت باشد، حق با شماست هرکجا ملاک حذر موجود باشد تحذّر هم واجب است انسان در هرکجا احتمال عقوبت اخروی (نه دنیوی) بدهد، عقل حکم به وجوب اجتناب در آن مورد می‌کند.
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۸۵
چرا ما در اطراف علم اجمالی (در شبهه محصوره) احتیاط می‌کنیم؟ چون در هرکدام از افرادش احتمال عقوبت هست.

چرا در شبهات بدویّه احتیاط نمی‌کنیم؟

چون احتمال عقوبت به سبب قاعده قبح عقاب بلا بیان منتفی شده است.

در ما نحن فیه اگر ملاک وجوب حذر بخاطر عقوبت باشد، حق با شماست و هرکجا احتمال عقوبت در بین باشد، عقل حکم به وجوب حذر و احتیاط می‌کند.

امّا چه داعی داریم که ملاک و مبنا را عقوبت قرار دهیم؟

ممکن است ما مبنا را وجود مصلحت واقعی (در مأمور به) و وجود مفسده واقعی (در منهی عنه) قرار بدهیم.

مثال: اگر کسی بر اثر انذار منذر و اخبار مخبری احتمال وجوب یک شیء را بدهد در این صورت احتمال عقوبت پیدا نمی‌شود بلکه احتمال وجوب را می‌دهد (فرض کنید قول منذر حجّت شرعی نیست)، یا اگر منذری و مخبری اعلام کرد فلان چیز حرام است اینجا هم مسئله عقوبت مطرح نیست.[۱۲۱]

خلاصه: اگر یک منذر نسبت به واجب یا حرامی انذار کرد (فرض کنیم قول منذر هم حجّت شرعی نیست) در این صورت کسی که انذار به گوشش رسیده است اگر برای رعایت مصلحت واقعی یا مفسده واقعی حذر را اختیار نماید آیا این حذر از نظر عقل واجب است؟

خیر، زیرا وجوب حذر در موردی است که مسئله عقوبت در میان باشد.

آیا وقتی حذر واجب نشد حسن هم ندارد؟

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۸۶

و لم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل [۱].

آیا اگر کسی مصالح واقعی و مفاسد واقعی را رعایت کند حسن ندارد؟ بلا اشکال دارای حسن است.

چرا شما بین محبوبیّت حذر و وجوب حذر، گفتید ملازمه هست؟

ما موردی برای شما تصوّر کردیم که حذر برای ادراک مصلحت واقعی و اجتناب از مفسده واقعی از نظر عقل دارای محبوبیّت است و در عین حال بنظر عقل حذر، وجوبی هم ندارد عقل در جایی حکم به وجوب حذر می‌کند که مسئله عقوبت اخروی مطرح باشد بنابراین ملازمه عقلی را که شما ثابت کردید ما رد نمودیم.

[۱]- امّا اینکه ملازمه شرعی وجود ندارد: شما ملازمه را از راه عدم الفصل ثابت کردید امّا ما یک سؤال می‌کنیم:

آیا واقعا فصلی محقّق نیست و یا اینکه کسی قائل به فصل نشده است؟

آیا اجماع مرکّبی بر عدم الفصل قائم شده است یا اینکه از باب اتّفاق و تصادف کسی فصل، بین محبوبیّت حذر و وجوب حذر قائل نشده است؟

صرف عدم الفصل که حجّیّتی ندارد بله اگر اجماع و اتفاقی بر عدم الفصل باشد حجّیّت دارد و چنین اتّفاق و اجماعی در بین نیست.

خلاصه: آیه شریفه می‌فرماید فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... که غایت، مفادش محبوبیّت حذر است و محبوبیّت حذر با وجوب حذر نه ملازمه عقلی دارد و نه ملازمه شرعی.

لذا وقتی وجوب حذر ثابت نشد این دلیل بر این است که انذار هم حجّیّت و اعتباری ندارد.

به عبارت دیگر: شما از طریق وجوب حذر می‌خواستید حجّیّت انذار را ثابت کنید ولی وقت وجوب حذر ثابت نشد حجّیّت انذار هم ثابت نمی‌شود.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۸۷

و الوجه الثاني و الثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار ب [إيجاب التحذر تعبدا، لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، لا لبيان غايتية التحذر، و لعل وجوبه كان مشروطا بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بكونه مشروطا به، فإن النفر إنما يكون لأجل التفقه و تعلم معالم الدين، و معرفة ما جاء به سيد المرسلين صلّى اللّه عليه و آله، كي ينذروا بها، المتخلفين أو النافرين على الوجهين في تفسير الآية لكي يحذروا اذا انذروا بها و قضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها، كما لا يخفى [۱].

---

(۱) [۱]- در وجه دوّم و سوّم مستدل از طریق وجوب انذار، حذر را هم واجب می‌دانست مرحوم مصنّف می‌فرمایند شما حذر را واجب می‌دانید ما هم قبول می‌کنیم لکن آیا وجوب حذر به نحو اطلاق ثابت است یا بنحو اجمال ثابت می‌باشد؟

ممکن است وجوب حذر مقیّد بصورتی باشد که انذار منذر و اخبار مخبر افاده علم نماید در نتیجه حذر وجوب اجمالی دارد یعنی اگر در صورتی انذار افاده علم و یقین ننمود حذر هم واجب نیست.

به عبارت دیگر: شما طبق تقریب دوّم و سوّم ثابت کردید الحذر واجب امّا این به تنهایی کافی نمی‌باشد بلکه آنچه که مفید است این است که ثابت کنید: الحذر واجب مطلقا (خواه انذار منذر مفید علم باشد یا نباشد) و اگر این اطلاق وجوب حذر را شما ثابت کردید معلوم می‌شود که انذار منذر و اخبار مخبر حجّیّت دارد خواه افاده علم بکند یا نکند.

لکن شما از چه راهی این اطلاق را ثابت می‌کنید؟

مستدل می‌تواند جواب بدهد که اگر شما وجوب حذر را قبول کردید ما می‌گوئیم در آیه نفر قید و شرطی برای آن ذکر نشده است و خداوند در آیه نفرموده است فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... لعلّهم یحذرون اذا علم او تحقّق لهم العلم بانذار المنذر.

مرحوم مصنّف جواب می‌دهند همان‌طور که قبلا- هم بیان کردیم یکی از شرائط تمسّک به اطلاق این است که مولا در مقام بیان باشد امّا اگر در مقام بیان نباشد دیگر

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۸۸

نمی‌توان به اطلاق کلام او تمسّک کرد.

فرض کنیم مولا به نحو اجمال می‌گوید اقیموا الصلاة. آیا می‌توان به اطلاق کلام او تمسّک کرد؟ خیر.

آیه نفر در مقام بیان چیست؟

اوّلا آیا غرض اصلی مسئله وجوب نفر است، یا اینکه هدف اصلی او گفتن لعلّهم یحذرون است؟

واضح است که آیه در مقام بیان وجوب نفر است و اطلاق را از نظر وجوب نفر می‌توانیم استفاده کنیم و این (لعلّهم یحذرون) نتیجه‌ای است که بر نفر مترتّب می‌شود و آیه در مقام غایتیّت حذر نیست تا شما بتوانید به اطلاق آن تمسّک کنید.

و ثانیا احتمال می‌دهیم، بلکه ادّعا می‌کنیم که و لو در آیه، انذار مقیّد به علم نشده است امّا مناسبتی در آیه هست که باید انذار منذر و اخبار مخبر افاده علم بکند تا وجوب حذر ثابت شود.

امّا آن مناسبت: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ... یعنی باید احراز شود که انذار منذرین مربوط به معالم و معارف دین است پس اگر ما احتمال بدهیم یک منذر و مخبری دروغ می‌گوید و آنچه را بیان می‌کند در کتاب و روایت معتبری ندیده است در این صورت شک می‌کنیم که اصلا انذارش نسبت به ما «تفقّه» هست یا نه و حجّیّت دارد یا نه؟

بله اگر احراز کردیم که انذارش نسبت به معالم دین است در این صورت حذر هم واجب است امّا مدّعای شما این بود که از آیه

نفر استفاده کنید که:

انذار مطلقا حجّیّت دارد خواه مستمع بداند که انذار مربوط به معالم دین است یا نداند بنابراین می‌توانیم بگوئیم که اصلا سیاق این آیه مقیّد به علم است کأنّ آیه چنین است:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۸۹

ثم إنه أشکل أیضا، بأن الآیة لو سلم دلالتها علی وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها علی حجیة الخبر بما هو خبر، حیث إنه لیس شأن الراوی إلا الإخبار بما تحمّله، لا التخویف و الإنذار، و إنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلی المسترشد أو المقلد [۱].

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ ... اذا علموا و تحقّق لهم العلم بانذار المنذر.

تذکّر: در تفسیر آیه دو احتمال ذکر می‌کنیم که به‌هرحال ایراد بر [استدلال به آیه شریفه وارد است.

احتمال اوّل- عدّه‌ای از جمعیّت خود جدا بشوند و به مراکز علمی یا محضر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بروند تا کسب علم بکنند سپس نزد قوم خود برگردند و نتیجه تحصیل و معارف دینی را در اختیار آن قوم بگذارند.

طبق این تفسیر، «نافرین» همان منذرین هستند که متخلّفین را انذار می‌نمایند که این احتمال بیشتر تقویت می‌شود.

احتمال دوّم: زمانی که جنگی وجود دارد و خود نبی اکرم صلّی اللّه علیه و آله در جنگ شرکت نمی‌کنند عدّه‌ای از نزد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بروند و در جنگ شرکت کنند و عدّه‌ای هم نزد پیغمبر بمانند و از این موقعیّت استفاده کنند و کسب معارف دینی نمایند و منتظر باشند تا وقتی نافرین از صحنه نبرد برگشتند آنها را انذار نمایند که در این فرض، نافرین همان منذرین نمی‌باشند.

آخرین اشکال استدلال به آیه نفر

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند اگر ما از شما بپذیریم که آیه نفر دلالت بر وجوب حذر (مطلقا) می‌کند و از اشکالات مذکور صرف‌نظر کنیم، اشکال دیگری به استدلال آیه وارد است:

در آیه صحبت از انذار شده است و انذار یعنی کسی حکم خدا را مقرون با تهدید

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۹۰

قلت: لا یذهب علیک أنه لیس حال الرواة فی الصدر الأول فی نقل ما تحملوا من النبی (صلّی اللّه علیه و علی أهل بیته الکرام) أو الإمام علیه السّلام من الأحکام إلی الأنام، إلا کحال نقلة الفتاوی إلی العوام. و لا شبهة فی أنه یصح منهم التخویف فی مقام الإبلاغ و الإنذار و التحذیر بالبلاغ، فکذا من الرواة، فالآیة لو فرض دلالتها علی حجیة نقل الراوی إذا کان مع التخویف، کان نقله حجة بدونه أیضا، لعدم الفصل بینهما جزما [۱].

و عقوبت اخروی ابلاغ کند که مثلا ترک واجب عقوبتی در آخرت دارد و مدّعای ما این است که خبر واحد را فی الجملة حجّت قرار دهیم و بگوئیم مثلا خبر زراره حجّت است شما هم می‌خواهید فی الجملة خبر واحد را حجّت قرار دهید امّا در مقام استدلال می‌گوئید انذار منذر حجّت است درحالی‌که راوی بما هو راوی اصلا در مقام انذار و تخویف نیست او می‌گوید قال الصّادق علیه السّلام کذا، شما کتب حدیث را ببینید آیا روات بدنبال نقل احکام و احادیث مسئله تخویف را مطرح کرده‌اند؟ خیر.

انذار و تخویف را مرشد و راهنما برای مردم عوام بیان می‌کند گاهی هم مجتهد انذار و تخویف می‌کند.

[۱]- جواب: مرحوم آقای آخونـد جوابی می‌دهنـد که تا حـدّی قابل مناقشه است که وضع روات در صدر اوّل شبیه حال آن کسانی بوده است که امروز برای مردم مسائـل و احکام دین را می‌گوینـد و اکثرا امروز افراد فتاوا را توأم با انـذار و تخویف برای مردم بیان می‌کننـد. حـال روات در صـدر اوّل هم شبیه این افراد بوده است و می‌توانسـتند و در شأنشان بود که ضـمن نقل روایت و بیان حکم خدا تخویف و تهدید بنمایند (یصح منهم التخویف فی مقام الابلاغ).

لذا می‌گوئیم که انذار شامل نقل خبر هم می‌شود و حتی آن روایتی را که توأم با انذار نباشد در برمی‌گیرد.

ما یقین داریم فرقی بین این دو صورت نیست اگر روایت توأم با انذار حجّت شد

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۱

فافهم [۱].

و منها: آیهٔ الکتمان، «إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا» الآیهٔ و تقریب الاستدلال بها:

إن حرمهٔ الکتمان تستلزم وجوب القبول عقلا، للزوم لغویته بدونه [۲].

روایتی که توأم با انذار هم نیست حجّیّت دارد.

امّا مناقشه‌ای که در بیان مرحوم مصنّف هست: فرمودند روات صدر اوّل می‌توانستند که ضمن نقل خبر، انذار هم بکنند (یصح منهم التخویف فی مقام الابلاغ) در حالی که آیه نفر می‌فرمایـد: لِیُنْـذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ، تعبیر آیه، این است که انـذار بر منـذرین واجب است، و بین «یصـحّ منهم الانـذار» و یجب علیهم الانذار فرق هست همان‌طور که شـما بوسـیله لعلّهم یحذرون وجوب حذر را ثابت می‌کردیـد همان‌طور لینـذروا قومهم دلالت بر وجوب انـذار می‌کنـد واضـح است که انذار نسبت به راوی بما هو راوی واجب نیست (اگر صحیح هم باشد وجوبی ندارد).

خلاصه: شمول آیه نفر نسبت به حجّیّت خبر واحد محلّ اشکال است.

[۱]- ممکن است اشاره به همان مناقشه‌ای باشد که بیان کردیم.

۳- آیه کتمان

اشاره

[۲]- یکی از آیـاتی که در بحث حجّیّت خبر واحـد به آن استدلال شـده است آیه کتمـان می‌باشـد. إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مـا أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ۱۲۲].

ترجمه آیه: کسـانی که دلائـل روشن و وسیله هـدایتی را که نـازل کرده‌ایم بعـد از آنکه در کتـاب برای مردم بیـان سـاختیم کتمان می‌کنند، خدا آنها را لعنت می‌کند و همه لعن‌کنندگان نیز بر آن‌ها لعن می‌نمایند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۲

و لا یخفی أنه لو سـلمت هـذه الملازمـهٔ لا مجـال للإیراد علی هـذه الآیـهٔ بمـا أورد علی آیـهٔ النفر، من دعوی الإهمـال أو اسـتظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافیهما، کما لا یخفی [۱].

نحوه استدلال به آیه کتمان

این آیه دلالت می‌کند: چیزی را که خداوند برای مردم نازل کرده است (بعد از بیان اسباب هدایت) اگر کسی آن را کتمان کند خداوند و همه لعن‌کنندگان بر او لعنت می‌فرستند، پس کتمان حرام است چون لعن ظهور در حرمت دارد.
و لازمه حرمت کتمان، وجوب اظهار است. یعنی لازم است که آن را بیان کنند و اگر بیان کردن لازم باشد حتما قبول کردن آن‌هم واجب است و الاـ اگر بنا باشد مظهر اظهار کند ولی بر طرف مقابلش قبول و پذیرش لازم نباشد در این اظهار فائده‌ای نیست و وجوب اظهار و حرمت کتمان یک امر لغوی می‌شود چون کتمان مفسده دارد اظهار هم واجب است لذا باید به دنبالش قبول هم واجب باشد کأنّ یکی از مصادیق آیه کتمان این است که اگر یک روایت در اختیار یک راوی هست، حتما باید آن را نقل و افشا نماید و در دنبال افشا وجوب قبول هم باشد و این معنای حجّیّت خبر واحد و پذیرفتن روایت راوی است بنابراین آیه شریفه بضمیمه ملازمه عقلیّه مطلب را درست کرد.
[۱]- ما قبلا دو اشکال به استدلال بر آیه نفر کردیم و گفتیم:
۱- آیه نفر از نظر وجوب نفر اطلاق دارد ولی در لعلّهم یحذرون اطلاقی نیست که بتوانیم به آن تمسّک کنیم، بلکه آیه از این جهت اجمال و اهمال دارد.
۲- گفتیم مردم باید احراز کنند که انذار منذرین نسبت به معارف دین است یعنی آیه نفر مخصوص آن صورتی است که مردم علم داشته باشند که انذار مربوط به معارف دینی است.
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۹۳
لکنها ممنوعة، فإن اللغویة غیر لازمة، لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدا، و إمکان أن تکون حرمة الکتمان لأجل وضوح الحق بسبب کثرة من أفشاه و بیّنه، لئلا یکون للناس علی اللّه حجة، بل کان له علیهم الحجة البالغة [۱].

مرحوم شیخ ۱۲۳] این دو اشکال را به آیه کتمان نموده است که: اوّلا آیه کتمان اطلاق ندارد.
ثانیا باید احراز شود مطلبی را که اظهار می‌کنند، همان چیزی است که خداوند از بیّنات فرستاده است و اگر این مسئله احراز شد علم پیدا می‌شود.
مرحوم مصنّف می‌فرمایند این دو اشکال وارد نیست زیرا مسلّما آیه در مقام بیان حرمت کتمان هست و اگر حرمت کتمان بنحو اطلاق ثابت شد و ما ملازمه عقلیّه را قبول کردیم هرکجا کتمان حرام باشد به دنبالش قبول و پذیرش هم واجب است یکی از مواردی که حرمت کتمان در آنجا صادق است موردی است که قول کتمان‌کننده افاده «ظن» می‌نماید.[۱۲۴]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۴ ؛ ص۲۹۳
ا اطلاق آیه این مورد را شامل نمی‌شود؟
آیه از نظر حرمت کتمان، بلاـ اشکال شامل این مورد می‌شود، هرکجا حرمت کتمان بود به دنبالش ملازمه عقلیّه هم هست و حکم به وجوب قبول می‌شود. این‌طور نیست که بتوان بین حرمت کتمان و وجوب قبول تفکیک کرد لذا دیگر مجالی برای این دو اشکال مرحوم شیخ وجود ندارد.
[۱]- اشکال: لکن مرحوم مصنّف این ملازمه را قبول ندارند و می‌گویند:
چرا اگر اظهار واجب باشد و قبول واجب نباشد لغویّت لازم می‌آید؟

ما معتقدیم لغویّتی لازم نمی‌آید چون فائده اظهار و عدم کتمان منحصر به این نیست که هرکس مطلبی را شنید باید بپذیرد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۴

و منها: آیهٔ السؤال عن أهل الذکر فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ.

و تقریب الاستدلال بها ما فی آیهٔ الکتمان [۱].

شایـد مقصود از وجوب اظهار این باشد که: تمام افرادی که حقایقی از اسـلام نزد آنهاست باید آن‌ها را اظهار کنند تا در اثر کثرت اظهار و گفتن آن حقایق روشن شود که هدف از وجوب اظهار، روشن شدن آن حقایق برای جامعه مسـلمین است و حجّت بر مردم تمام و کامل شود.

در حقیقت این آیه به جنبه تبلیغی عنایت دارد.

اگر هـدف این باشـد دیگر لازم نیست که بـدنبال هر اظهاری، وجوب قبول در میان باشـد مقصود این نیست که هرکس- و لو یک نفر- یک حقیقتی را بیان کرد بر دیگران لازم باشد آن را قبول کنند.

پس این آیه روی مبنای منع ملازمه قابل استدلال نیست.

۴- آیه سؤال

اشاره

[۱]- آیه دیگری که برای حجّیّت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه معروف به «سؤال» است.

وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ [۱۲۵]

ترجمه آیه: ما پیش از تو جز مردانی که به آنها وحی می‌کردیم، نفرستادیم، اگر نمی‌دانید از اهل اطّلاع سؤال کنید.

نحوه استدلال به آیه سؤال

نحوه استدلال به این آیه شبیه استدلال به آیه کتمان است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۵

و فیه: إن الظاهر منها إیجاب السؤال لتحصیل العلم، لا للتعبد بالجواب [۱].

این آیه شریفه، سؤال از اهل ذکر را واجب کرده است.

آیـا معنـا دارد که سؤال از اهـل ذکر واجب باشـد امّـا انسان مخیّر باشـد که آنچه را اهل ذکر گفتنـد قبول بکنـد یا قبول نکنـد؟ خیر وجوب سؤال مقدّمه وجوب قبول است.

به عبارت دیگر: بین وجوب سؤال، با وجوب قبول و ترتیب اثر دادن ملازمه عقلیّه وجود دارد.

اشکال بر استدلال به آیه سؤال

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایـد در این اسـتدلال اشـکال وجود دارد این آیه یک قیـد دارد و آن این است که فَسْـئَلُوا ... إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ.

ظاهر این قید این است که شما که نمی‌دانید سؤال کنید که عدم العلم شما به علم مبدّل شود نه اینکه از اهل ذکر سؤال کنید و تعبّدا (و لو علم حاصل نشود) آن را بپذیریـد. و الّا اگر بعـد از سؤال هم همان عـدم العلم باقی باشـد اثری در آن سؤال وجود ندارد و این آیه دیگر دلالت بر وجوب سؤال نمی کند.

تـذکّر: (مرحـوم مصـنّف بـه این مطلب اشـاره‌ای ندارنـد که): روایـاتی داریم که اهـل ذکر را ائمّه علیهم السّلام تفسیر کرده‌انـد، و برحسب یـک قسـمت از روایـات و سـیاق خود آیـات، مقصود از اهـل ذکر علماء یهود و نصاری است که به یهود و نصاری خطاب می‌شود که به علما مراجعه کنید و ببینید که در کتابها راجع به پیامبر خاتم صلّی اللّه علیه و آله چه خصوصیّات و علائمی ذکر شده است.

امّا کسانی که به این آیه اسـتدلال می‌کننـد با قطع نظر از روایاتش بعنوان یک ضابطه کلّی (فسـئلوا اهل الذکر ...) تمسّک می‌نمایند لذا روی این مبنا اشکال هم به آنها شده که اهل ذکر به قرینه آن قیدی که در آیه است علما می‌باشند (مانند فقها).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۶

و قـد أورد علیها: بأنه لو سـلم دلالتها علی التعبـد بما أجاب أهل الـذکر، فلا دلالـهٔ لها علی التعبد بما یروی الراوی، فإنه بما هو راو لا یکون من أهل الذکر و العلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها علی حجیهٔ الفتوی لا الروایهٔ [۱].

و فیه: إن کثیرا من الرواهٔ یصدق علیهم أنهم أهل الذکر و الاطلاع علی رأی الإمام علیه السّلام کزرارهٔ و محمد بن مسـلم و مثلهما، و یصدق علی السؤال عنهم أنه السؤال عن [أهل الذکر و العلم، و لو کان السائل من أضرابهم [۲].

اشکال دیگر:

[۱]- اشکال دیگری هم بر استدلال بر این آیه شده است ۱۲۶] که:

برفرض قبول کنیم که جواب اهل ذکر را بایـد مطلقا قبول کرد (خواه مفیـد علم باشـد یا نباشد) لکن به یک راوی بما هو راوی (که محل بحث ما در حجّیّت خبر واحـد است) عنوان عالم منطبق نمی‌شود راوی شبیه یک ضـبط صوتی است که روایات را برای ما نقل می کند.

لـذا اگر مـا دائره این آیه را توسـعه بـدهیم بـاز هم این آیه دالّ بر حجّیّت خبر واحـد نیست، بلکه این آیه برای اسـتدلال حجّیّت قول مجتهـد، برای مقلّـد منـاسب است چون مجتهـد اهـل ذکر است و مقلّـد جاهل می‌باشـد لـذا مقلّـد برود از او سؤال کنـد و جوابی که مجتهد می‌دهد برای مقلّد حجّیّت دارد.

[۲]- جواب: مرحوم مصـنّف می‌فرمایند این اشـکال وارد نیست چون همه روات یکسان نبودند ما در زمان ائمه علیهم السّلام رواتی مانند زراره و محمّد بن مسلم داشتیم که تنها ناقل حدیث نبودند بلکه مطّلع و آشنا به فتاوای ائمّه علیهم السّلام بودند.

و به تعبیر دیگر: آنها در آن زمان مجتهد بودند و شاید استنباط می کردند بعضی از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۷

فإذا وجب قبول روایتهم فی مقام الجواب بمقتضـی هـذه الآیـهٔ، وجب قبول روایتهم و روایـهٔ غیرهم من العـدول مطلقا، لعـدم الفصـل جزما فی وجوب القبول بین المبتدئ و المسبوق بالسؤال، و لا بین أضراب زرارهٔ و غیرهم ممن لا یکون من أهل الذکر، و إنما یروی

ما سمعه أو رآه [۱].

روایات دلالت می‌کنـد که آنها از ائمّه علیهم السّلام دلیل یک مسئله را سؤال می‌کردند. پس بلا اشکال عنوان اهل ذکر بر افرادی نظیر زراره و محمّد بن مسلم منطبق است و هرکس از آنها سؤال می‌کرد عنوان سؤال از اهل ذکر را داشت.

اگر خود این دو هم (که اهل ذکر هستند) از یکدیگر سؤال و روایت نقل می‌نمودند عنوان سؤال از اهل ذکر برآن منطبق بود.

[۱]- اگر شما روایت این‌گونه روات را حجّت دانستید ما هم یک عدم الفصل قطعی و یقینی به آن ضمیمه می‌کنیم و می‌گوئیم: هیچ‌کس بین روایات زراره و غیر او فرقی قائل نشده است.

کسی که می‌گوید خبر عادل حجّت است دیگر بین روایت زراره اهل ذکر و یک راوی غیر اهل ذکر فرق نگذاشته است. در استدلال به آیه یک عدم الفصل دیگری را هم مطرح می‌کنیم که: خداوند می‌فرماید: فسئلوا اهل الذکر ...

شما هم می‌گوئید بین وجوب سؤال و وجوب قبول لازمه است. امّا این موضوع در موردی است که سؤال و جوابی مطرح باشد. امّا اگر یک راوی بدون اینکه انسان از او سؤال کند، روایتی را برای ما نقل کرد حجّیّت این را از کجا ثابت کنیم؟

حجّیّت این را هم باید از طریق عدم الفصل قطعی و یقینی ثابت کرد.

چون اگر خبر عادل حجّت شد دیگر فرقی ندارد که راوی نزد من بیاید و روایت برای من نقل کند یا اینکه من نزد او بروم و سؤال بکنم و او جواب و روایتی را برای من نقل کند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۹۸

فافهم [۱].

و منها: آیة الأذن وَ مِنْهُمُ الَّذِینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ [۲].

خلاصه: اگر اهل ذکر یک عنوان عامی باشد بدین ترتیب می‌توانیم استدلال به آیه را تکمیل نمائیم.

[۱]- اشاره به این است که: زراره از اهل ذکر است لکن در او دو جهت وجود دارد: ۱- جهت اهل ذکر بودن ۲- عنوان راوی بودن.

و آیه، جواب زراره را به‌عنوان اینکه از اهل ذکر است حجّت قرار می‌دهد نه بما انّه راوی.

پس شما چگونه ادّعای عدم الفصل می‌کنید؟

کما اینکه بعضی از علماء قدیم هم راوی و هم مجتهد (اهل ذکر) بودند مانند شیخ طوسی (اعلی اللّه مقامه الشّریف).

۵- آیه اذن

اشاره

[۲]- یکی از آیاتی که برای حجّیّت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه «اذن» می‌باشد.

وَ مِنْهُمُ الَّذِینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الَّذِینَ یُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ ۱۲۷].

ترجمه آیه: از آن‌ها کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند او خوش‌باور است! بگو خوش‌باور بودن او به نفع شماست

(ولی بدانید) او ایمان به خدا دارد و (تنها) تصدیق مؤمنان می‌کند و رحمت است برای کسانی از شما که ایمان آورده‌اند

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۹

فإنه تبارک و تعالی مدح نبیه بأنه یصدق المؤمنین، و قرنه بتصدیقه تعالی [۱].

و فیه: أوّلا: إنه إنما مدحه بأنه أذن، و هو سریع القطع، لا الأخذ بقول الغیر تعبدا [۲].

و آنها که فرستاده خدا را آزار می‌دهند عذابی دردناک دارند.

شأن نزول آیه: برای آیه مذکور شأن‌نزولهایی ذکر شده است که بی‌شباهت به یکدیگر نیست از جمله اینکه گفته‌اند: این آیه درباره گروهی از منافقان نازل شده است که دور هم نشسته بودند و سخنان ناهنجار، درباره پیامبر صلّی اللّه علیه و آله می‌گفتند، یکی از آنان گفت: این کار را نکنید زیرا، می‌ترسیم به گوش محمّد صلّی اللّه علیه و آله برسد و او به ما بد بگوید (و مردم را بر ضدّ ما بشورانند) یکی از آنان که نامش «جلاس» بود گفت: مهم نیست ما هرچه بخواهیم می‌گوئیم و اگر به گوش وی رسید نزد وی می‌رویم و انکار می‌کنیم و او از ما می‌پذیرد، زیرا محمّد صلّی اللّه علیه و آله آدم خوش‌باور و دهن‌بینی است و هرکس هرچه بگوید قبول می‌کند در این هنگام آیه مذکور نازل شد.

کیفیّت استدلال

[۱]- خداوند تصدیق مؤمنین را از فضائل نبیّ اکرم شمرده است. تصدیق مؤمنین را در ردیف تصدیق خود قرار داده و فرموده است یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین پس معلوم می‌شود تصدیق مؤمنین مورد ستایش خداوند است و در مورد حجّیّت خبر واحد هم مسئله چنین است همان‌طور که نبیّ اکرم صلّی اللّه علیه و آله مؤمنین را تصدیق می‌کرد، اگر مخبر عادلی خبری برای شما آورد او را تصدیق کنید.

اشکالات استدلال به آیه اذن

[۲]- این استدلال دارای دو اشکال است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۰۰

۱- کلمه «اذن» به‌معنای تصدیق و تأیید تعبّدی نمی‌باشد زیرا بدنبال آن خداوند می‌فرماید یؤمن للمؤمنین، در این آیه چنین نیست که اذن یک معنایی داشته باشد و تصدیق مؤمنین هم معنای دیگر داشته باشد بلکه ظاهر، این است که یؤمن للمؤمنین تعبیر دیگری از کلمه اذن است.

معنای کلمه اذن، یعنی کسی که زود قطع پیدا می‌کند و به اصطلاح زودباور است، وقتی معنای اذن چنین باشد آیه ارتباطی به حجّیّت خبر واحد ندارد زیرا در مورد خبر واحد تصدیق مخبر مطرح است و لو قطع هم برای مخبر له حاصل نشود کما اینکه خبر واحد افاده علم هم نمی‌کند بلکه سبب حصول ظن برای انسان می‌شود.

ایراد بر مصنّف

افراد معمولی اگر سریع قطع پیدا کنند و خوش‌باور باشند شاید این خصلت برای آنها مدحی باشد امّا یک پیغمبر یا وصیّ پیغمبر و یک زمامدار مسلمین اگر بدون تحقیق، قطع برایش حاصل شود حسنی ندارد و فضیلتی محسوب نمی‌شود پس چرا مرحوم آقای آخوند فرمود معنای «اذن» سریع قطع پیدا کردن است؟

این اشکال را چنین توجیه کرده‌اند. معنای زود قطع پیدا کردن این نیست که واقعا و حقیقتا برای چنین افراد قطع حاصل می‌شود بلکه مقصود این است که این افراد خود را زودباور معرّفی می‌کنند تا در طرف مقابلشان عکس‌العملی پیدا نشود.

مخصوصا در مورد آیه وقتی نمّام به پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله عرض کرد من نمّامی نکرده‌ام پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله فرمودند بسیار خوب، تو نمّامی نکرده‌ای و عکس العمل سوئی در مقابل او نشان ندادند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۰۱

و ثانیا: إنه إنما المراد بتصدیقه للمؤمنین، هو ترتیب خصوص الآثار التی تنفعهم و لا تضر غیرهم، لا التصدیق بترتیب جمیع الآثار، کما هو المطلوب فی باب حجیة الخبر، و یظهر ذلک من تصدیقه للنمّام بأنه ما نمّه، و تصدیقه للّه تعالی بأنه نمّه [۱].

درحالی‌که جبرئیل برای پیغمبر وحی آورده بود و او حقیقت را می‌دانست و اصلا معنا ندارد که با وجود وحی، پیغمبر در مورد نمّام، احتمال صدق بدهد.

[۱]- ۲- قبل از بیان اشکال دوّم ببینیم معنای صدّق العادل که خلاصه ادله حجّیّت خبر واحد است چیست؟

اگر واقع برای من و شما مشخص باشد ما تمام آثار- نفعی و ضرری- آن را مترتّب می‌کنیم معنای صدّق العادل، هم این است که ما باید قول عادل را واقع فرض کنیم کأنّ بگوئیم ما واقع و لوح محفوظ را می‌بینیم لذا باید تمام آثار را برآن مترتّب نمائیم.

مرحوم مصنّف می‌فرماید: معنای تصدیق مؤمنین در این آیه با معنای صدّق العادل تفاوت دارد مخصوصا با ملاحظه شأن نزول آیه که آن مرد نمام خدمت پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله آمد و عرض کرد من نمّامی نکرده‌ام و رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله در جواب فرمودند بسیار خوب، تو نمّامی نکرده‌ای و اثری را که بنفع مخبر له بود برآن خبر مترتّب نمود کأنّ فرمودند ایذا و اذیتی نسبت به تو در میان نیست امّا تمام آثار را برآن خبر بار نکرد که مثلا اگر کسی از نبیّ اکرم می‌پرسید، آیا او نمّامی کرده است یا نه، پیغمبر چه می‌فرمود؟

آیا می‌فرمود او نمّامی نکرده است؟ خیر.

درحالی‌که جبرئیل به نبی اکرم خبر داده بود که او نمّامی کرده است. پس معنای تصدیق در این آیه ترتیب تمام آثار برآن خبر نیست. ولی در مورد حجّیّت خبر واحد باید تمام آثار آن خبر را پذیرفت.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۰۲

کما هو المراد من التصدیق فی قوله علیه السّلام: (فصدقه و کذبهم)، حیث قال- علی ما فی الخبر-: (یا ابا محمد کذب سمعک و بصرک عن أخیک، فإن شهد عندک خمسون قسامة[۱۲۸] أنه قال قولا[۱۲۹]، و قال: لم أقله، فصدّقه و کذّبهم) فیکون مراده تصدیقه بما ینفعه و لا یضرّهم، و تکذیبهم فیما یضرّه و لا ینفعهم، و إلا فکیف یحکم بتصدیق الواحد و تکذیب خمسین؟ [۱].

---

(۱) [۱]- اکنون مرحوم مصنّف دو شاهد و مؤیّد بر این مطلب ذکر می‌کنند.

۱- امام صادق علیه السّلام به ابا محمّد (راوی) می‌فرمایند[۱۳۰]: ای ابا محمّد چشم و گوش خود را نسبت به برادر مؤمن خویش تکذیب کن یعنی اگر چیزی از برادر مؤمن خود دیدی چشم خویش را تکذیب کن و به آن خطاب کن که تو اشتباه می‌کنی و چنین چیزی را ندیده‌ای.

و همچنین اگر مطلبی از برادر مؤمن خود شنیدی گوش خویش را تکذیب کن و به آن خطاب کن که تو چنین مطلبی را نشنیده‌ای. اگر پنجاه نفر قسم [۱۳۱] خوردند که مثلا زید فلان مطلب (ناسزا) را درباره تو گفته

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۰۳

و هکذا المراد بتصدیق المؤمنین فی قصهٔ إسماعیل، فتأمّل جیدا [۱].

است ولی وقتی به شخص زید مراجعه کردی او گفت من چنین نگفته‌ام در این صورت امام علیه السّلام می‌فرمایند: زید را تصدیق کن و آن پنجاه نفر را تکذیب کن. تصدیق یک نفر و تکذیب پنجاه نفر یعنی چه؟

آیا مراد این است که آن یک نفر را تصدیق کن و تمام آثار واقع را برآن مترتّب کن؟

و آیا مثلا مقصود این است که چون آن پنجاه نفر به زید تهمت زده‌اند می‌توان آنها را تعزیر نمود؟

آیا معقول است که انسان قسم پنجاه نفر را به خاطر قول یک نفر تکذیب کند؟

در اینجا مراد از تصدیق و تکذیب، تصدیق و تکذیب به حسب واقع نیست بلکه مقصود این است که: حمل بر صحّت کن و آن آثاری که به نفع زید است و به ضرر دیگران نیست قبول کن که زید مطلبی درباره تو نگفته است و همچنین در برابر زید عکس العمل سوئی نشان نده.

نه اینکه حقیقتا پنجاه نفر را تکذیب کن و این مطلب مسلّم است که انسان باید آن پنجاه نفر را تصدیق کند.

[۱]- ۲- شاهد دیگر، مربوط به داستان اسماعیل فرزند امام صادق علیه السّلام است که ما مقداری از آن را که شاهد بحث هست نقل می‌کنیم:[۱۳۲]

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۰۴

فصل: فی الأخبار التی دلت علی اعتبار أخبار الآحاد. و هی و إن کانت طوائف کثیرهٔ، کما یظهر من مراجعهٔ الوسائل و غیرها، إلا أنه یشکل الاستدلال بها علی حجیهٔ أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غیر متفقهٔ علی لفظ و لا علی معنی، فتکون متواترهٔ لفظا أو معنی. و لکنه مندفع بأنها و إن کانت کذلک، إلا أنها متواترهٔ إجمالا، ضرورهٔ أنه یعلم إجمالا بصدور بعضها منهم علیهم السّلام، و قضیته و إن کان حجیهٔ خبر دلّ علی حجّیته أخصها مضمونا إلا أنه یتعدی عنه فیما إذا کان بینها ما کان بهذه الخصوصیهٔ، و قد دلّ علی حجیهٔ ما کان أعم [۱].

«عن حریز قال: کانت لاسماعیل بن أبی عبد اللّه علیه السّلام دنانیر و أراد رجل من قریش أن یخرج إلی الیمن فقال إسماعیل: یا أبت إنّ فلانا یرید الخروج إلی الیمن و عندی کذا و کذا دینارا فتری أن أدفعها الیه یبتاع لی بها بضاعهٔ من الیمن؟ فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام: یا بنیّ اما بلغک أنّه یشرب الخمر؟ فقال إسماعیل هکذا یقول الناس، فقال یا بنیّ لا تفعل فعصی اسماعیل أباه و دفع إلیه دنانیره فاستهلکها و لم یأته بشیء منها ... فقال علیه السّلام ...

قد بلغک أنّه یشرب الخمر فائتمنته فقال إسماعیل: یا أبت إنّی لم أره یشرب الخمر إنّما سمعت النّاس یقولون. فقال: یا بنیّ إنّ اللّه عزّ و جلّ یقول فی کتابه «یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین» یقول: یصدّق اللّه و یصدّق للمؤمنین فإذا شهد عندک المؤمنون فصدّقهم ...

در این روایت امام علیه السّلام به آیه «اذن» تمسّک نمودند و فرمودند انسان باید مؤمنین را تصدیق کند. آیا تصدیق مؤمنین در این قصّه، این است که بگوئیم آن مرد شارب الخمر است و باید درباره او حدّ شرب خمر جاری کرد؟ خیر مراد این است که آثار نافع آن را که به دیگران ضرری نمی‌زند بپذیر. یعنی پولت را در اختیار این فرد نگذار، نه اینکه می‌توانی آن مرد را بخاطر شرب خمر، حد هم بزنی و ...

اخبار دالّ بر حجّیّت خبر واحد

[۱]- دوّمین دلیلی که بر حجّیّت خبر واحد اقامه شده است، اخبار

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۰۵

متعدّدی می‌باشد.[۱۳۳]

اگر این روایات، اخبار آحاد باشد نه قائلین به حجّیّت خبر واحد می‌توانند به آنها استدلال کنند و نه کسانی که حجّیّت خبر واحدی را نفی می‌کنند.

زیرا با خبر واحد نمی‌توان حجّیّت خبر واحد را اثبات و یا نفی نمود بلکه اگر متواتر باشند قابلیّت برای استدلال دارند و ما در اوائل بحث خبر واحد گفتیم که سه نوع تواتر داریم: ۱- تواتر لفظی ۲- تواتر معنوی ۳- تواتر اجمالی.

در ما نحن فیه تواتر اجمالی وجود دارد. یعنی روایات فراوانی داریم که نه در لفظ اتحاد دارند و نه دارای معنای مشترکی هستند بلکه از نظر سعه و ضیق بین آنها تفاوت است ولی ما علم اجمالی داریم که یکی از این روایات از امام علیه السّلام صادر شده است.

در این صورت باید قدر متیقّن و قدر مشترک آنها را اخذ و به آن عمل نمود.

قدر مشترک و مضمون اخصّ آن روایات چیست؟

قدر متیقّن آن روایات این است که: مخبر عادل باشد و انسان اطمینان به صدور آن خبر از امام علیه السّلام داشته باشد. پس با وجود این قدر متیقّن حجّیّت خبر واحد فی الجملهٔ و بنحو موجبه جزئیّه ثابت می‌شود و همین برای ما کافی است.

لکن اگر بخواهیم بنحو وسیع‌تر خبر واحد را حجّت قرار دهیم راهش این است که:

قدر متیقّن آن روایات این بود که راوی عادل باشد و وثوق به صدور خبر از امام علیه السّلام داشته باشیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۰۶

فافهم [۱].

فصل: فی الإجماع علی حجیهٔ الخبر. و تقریره من وجوه: [۲].

أحدها: دعوی الإجماع من تتبع فتاوی الأصحاب علی الحجیهٔ من زماننا إلی زمان الشیخ، فیکشف رضاه علیه السّلام بذلک، و یقطع به [۳].

وقتی روایتی از بین همان اخبار پیدا کردیم که راوی آن عادل بود و وثوق به صدور خبر هم داشتیم ولی مفادش این بود که خبر ثقه حجّیّت دارد، در این صورت ما می‌توانیم بگوئیم که خبر هر فرد ثقه حجّیّت دارد (و لو راوی آن خبر فرد عادلی نباشد).

[۱]- اشاره به این است که چون مدّعای ما اثبات حجّیّت خبر واحد بنحو موجبه جزئیه بود، دیگر نیازی نداریم که این راه اخیر را طی کنیم.

دلیل دیگر بر حجّیّت خبر واحد (اجماع)

اشاره

[۲]- مشهور برای حجّیّت خبر واحد به ادله اربعه تمسّک کرده‌اند. دلیل قرآنی و روائی آن را بحث کردیم. سوّمین دلیلی که بر حجّیّت خبر واحد اقامه شده است، اجماع می‌باشد که این اجماع به چند وجه تقریر شده است.

[۳]- وجه اوّل: ما وقتی فتاوای اصحاب و علمای امامیّه را از اکنون تا زمان شیخ طوسی تتبع می‌کنیم، می‌بینیم آنها که تمام عمرشان

را صرف مطالعه و استنباط احکام شرعی نموده‌اند، قائل به حجّیّت خبر واحد شده‌اند لذا حدس قطعی می‌زنیم که نظر امام علیه السّلام هم با آن موافق بوده است. (و لو اینکه مخالفینی هم بین آنها دیده می‌شود).

ما قبلا در بحث اجماع گفتیم که در اجماع حدسی اتّفاق کلّ لازم نیست لکن باید آراء به اندازه‌ای باشد که انسان حدس قطعی نسبت به موافقت معصوم علیه السّلام در آن مورد پیدا کند و متأخرین در حجّیّت اجماع همین وجه را پذیرفته‌اند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۰۷

أو من تتبع الإجماعات المنقولة علی الحجیة [۱].

و لا یخفی مجازفة هذه الدعوی؛ لاختلاف الفتاوی فیما أخذ فی اعتباره من الخصوصیات، و معه لا مجال لتحصیل القطع برضاه علیه السّلام من تتبعها، و هکذا حال تتبع الإجماعات المنقولة [۲].

تذکّر: چرا مصنّف فرموده‌اند فتاوای اصحاب را تا زمان شیخ طوسی ملاحظه می‌کنیم؟

جواب: چون زمان شیخ طوسی زمانی است که استاد شیخ طوسی- سیّد مرتضی- قائل به عدم حجّیّت خبر واحد بوده است.

[۱]- و یا اینکه اگر کسی شخصا اقوال علما را تتبّع نکرد راه دیگری برای او وجود دارد که:

اجماعات منقول را بررسی کند وقتی دید که مثلا پنجاه نفر از بزرگان و فقهای عدول ادّعای اجماع بر حجّیّت خبر واحد کرده‌اند این مسئله سبب می‌شود که موافقت معصوم را حدس بزنند.

[۲]- آیا این دو راهی را که ما ذکر کردیم صحیح است؟ خیر.

زیرا کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند و یا اینکه در مورد حجّیّت خبر واحد اجماع نقل کرده‌اند، این‌ها بر یک عنوان اتّفاق ندارند و نظرات این‌ها متفاوت است.

بعضی می‌گویند، راوی باید عادل باشد، عدّه‌ای می‌گویند وثاقت راوی در حجّیّت خبرش کفایت می‌کند و بعض دیگر می‌گویند خصوصیّات راوی مطرح نیست بلکه روایت باید موثوق به باشد و غیر ذلک آیا با وجود این اختلافات انسان می‌تواند رأی معصوم را کشف کند؟؟ خیر.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۰۸

اللهم إلا أن یدعی تواطؤها علی الحجیة فی الجملة، و إنما الاختلاف فی الخصوصیات المعتبرة فیها، و لکن دون إثباته خرط القتاد [۱].

ثانیها: دعوی اتفاق العلماء عملا- بل کافة المسلمین- علی العمل بخبر الواحد فی أمورهم الشرعیة، کما یظهر من أخذ فتاوی المجتهدین من الناقلین لها [۲].

و فیه: مضافا إلی ما عرفت مما یرد علی الوجه الأول [۳].

---

(۱) [۱]- اشکال: این آرا و اجماعات منقول، تواتر اجمالی دارند و ما می‌توانیم قدر مشترک و قدر متیقّن آنها را اخذ نمائیم و بگوئیم خبر واحد فی الجملة و بنحو موجب جزئیه حجّیّت دارد.

جواب- این صرف یک ادّعا بیش نیست و دون اثباته خرط القتاد.

مرحوم مصنف جواب روشنی نمی‌دهد و علت آن را بیان نمی‌کند اما ما دو احتمال برای آن ذکر می‌کنیم:

۱- ممکن است گفته شود که انسان با دیدن این آرا و اجماعات، موافقت معصوم علیه السّلام را به‌طور قطع حدس نمی‌زند و حصول حدس ظنّی هم که فایده‌ای ندارد.

۲- اینجا مسئله نفی و اثبات مطرح است و هرکجا که امر دائر بین نفی و اثبات باشد نمی‌توان به قدر متیقّن عمل کرد لذا نمی‌توان یک اجماع پیدا کرد که خبر واحد را و لو به نحو موجبه جزئیّه حجّت قرار داده باشد.

[۲]- وجه دوّم: همه علما بلکه تمام مسلمین در امور شرعیّه به خبر واحد اعتماد می‌کنند.

مثلا مردم عادی وقتی می‌خواهند از فتوای مرجع تقلیدشان اطّلاع پیدا کنند از یک نفر خبره‌ای که ظاهر حالش شهادت بر وثاقتش می‌دهد سؤال می‌کنند و طبق آن عمل می‌نمایند درحالی‌که قول آن فرد سبب حصول علم برای مقلّد نمی‌شود.

اصلا اگر به خبر واحد نتوان اعتماد کرد زندگی مردم مقداری مشکل می‌شود.

[۳]- اشکالی که بر وجه اوّل بود بر این وجه هم وارد است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۰۹

أنه لو سلّم اتفاقهم علی ذلک، لم یحرز أنّهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدیّنون بهذا الدین، أو بما هم عقلاء و لو لم یلتزموا بدین، کما هو لا یزالون یعملون بها فی غیر الأمور الدینیة من الأمور العادیة، فیرجع إلی ثالث الوجوه [۱].

و هو دعوی استقرار سیرة العقلاء من ذوی الأدیان و غیرهم علی العمل بخبر الثقة، و استمرت إلی زماننا، و لم یردع عنه نبی و لا وصیّ نبی، ضرورة أنه لو کان لاشتهر و بان، و من الواضح أنه یکشف عن رضاء الشارع به فی الشرعیات أیضا [۲].

اینکه تمام علما و مسلمین در امور شرعیّه به خبر واحد عمل می‌کنند، سبب نمی‌شود که انسان نسبت به موافقت معصوم علیه السّلام حدس قطعی بزند.

[۱]- اگر بپذیریم که یک اتّفاق عملی این‌چنینی وجود دارد باز هم اشکال دیگری در این زمینه هست که برای ما ثابت نشده است که این اتّفاق علما ناشی از دین و شریعت است یا اینکه چون عقلا در عمل به خبر واحد (در امور عادی زندگی) اتّفاق دارند و علما و مسلمین هم که جزء عقلا هستند دارای چنین اتفاقی می‌باشند لذا تقریر دوّم اجماع درست نیست. چون ربطی به اجماع علما و فقها ندارد بلکه یک تقریب سوّمی برای ادّعای اجماع به میان می‌آید.

[۲]- وجه سوّم: (سیره عقلا) سوّمین تقریر اجماع بر حجّیّت خبر واحد این است که: سیره عقلا- به ما هم عقلا از زمان ما تا زمان شارع مقدّس بلکه قبل از شرع اسلام مستمر بوده است که به قول فرد ثقه ترتیب اثر می‌دادند و لو قول آن ثقه مفید علم نباشد منتها باید آن شخص متهم به کذب نباشد.

واضح است که شرط حجّیّت سیره عقلا این است که شارع مقدّس منعی از آن ننموده باشد.

لذا اگر شارع از عمل به آن سیره، ممانعتی نکرد ما کشف می‌کنیم که این سیره

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۱۰

إن قلت: یکفی فی الردع الآیات الناهیة، و الروایات المانعة عن اتباع غیر العلم، و ناهیک قوله تعالی: «وَ لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»، و قوله تعالی: «وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیئاً» [۱].

قلت: لا یکاد یکفی تلک الآیات فی ذلک، فإنه مضافا إلی أنها وردت إرشادا إلی عدم کفایة الظن فی أصول الدین [۲].

مورد رضایت شارع بوده است و در امور شرعیّه از جمله خبر واحد حجّیّت دارد آیا شارع نسبت به این سیره منعی نموده است؟ خیر. چون مسئله حجّیّت خبر واحد یک مسئله مهم و مبتلا- به بوده است اگر ممانعتی از طرف شارع شده بود، باید بوضوح و درستی بدست ما می‌رسید البتّه عمده دلیل بر حجّیّت خبر واحد همین سیره عقلا است.

آیا آیات ناهیه می‌توانند مانع حجّیّت سیره عقلا بشوند

[۱]- لازم نیست شارع مقدّس بطور صریح از این سیره ممانعت نماید. شارع ضمن آیاتی ما را از متابعت ظن- غیر علم- منع نموده و فرموده است:

وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا[۱۳۴].

وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً[۱۳۵].

و واضح است که خبر واحد، مفید علم نیست بلکه افاده ظن می‌نماید.

[۲]- مرحوم مصنّف سه جواب می‌دهند:

۱- آیات ناهیه از ظن- غیر علم- مربوط به اصول دین است یعنی در اصول اعتقادات نمی‌توان به مظنّه عمل کرد و ارشاد به آن مطلب دارد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۱۱

و لو سلم فإنما المتیقن لو لا أنه المنصرف إلیه إطلاقها هو خصوص الظن الذی لم یقم علی اعتباره حجة [۱].

لا یکاد یکون الردع بها إلا علی وجه دائر، و ذلک لأن الردع بها یتوقف علی عدم تخصیص عمومها، أو تقیید إطلاقها بالسیرة علی اعتبار خبر الثقة، و هو یتوقف علی الردع عنها بها، و إلا لکانت مخصصة أو مقیدة لها، کما لا یخفی [۲].

و لو این آیات هم نبود ما می‌گفتیم مظنّه در اصول دین فایده‌ای ندارد.

در ابتدای بحث حجّیّت خبر واحد مفصّلا جواب از آیات را بیان کردیم لذا دیگر آن مطالب را تکرار نمی‌کنیم.

[۱]- ۲- اگر بپذیریم که آیات ناهیه اطلاق دارد و شامل اصول و فروع دین می‌شود باز جواب دیگری می‌دهیم که: این آیات انصراف به ظنونی دارد که دلیل بر اعتبارشان قائم نشده است.

آیا با توجه به اینکه ظواهر کلام سبب حصول علم نمی‌شود شما می‌توانید به آیات ناهیه تمسّک کنید و بگوئید چون از ظواهر کلام برای انسان، ظن- غیر علم- حاصل می‌شود فاقد حجّیّت است؟ خیر زیرا دلیل بر حجّیّت ظنّ حاصل از ظواهر الفاظ قائم شده است و اگر انصراف آیات را هم قبول نکنید، می‌گوئیم آیات ناهیه، قدر متیقّن در مقام تخاطب دارند. و قدر متیقّن آنها در مورد مظنّه‌ای است که دلیل بر حجّیّت آنها وجود نداشته باشد.

[۲]- ۳- اگر آیات ناهیه بخواهند رادع و مانع سیره عقلا باشند مستلزم «دور» است و چون دور محال و باطل است پس در نتیجه رادعیّت این آیات نسبت به سیره عقلا باطل است و اگر رادعیّت آیات نسبت به سیره عقلا باطل شد، حجّیّت سیره عقلا در جای خود محفوظ است و دلالت بر حجّیّت خبر واحد می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۱۲

لا یقال: علی هذا[۱۳۶] لا یکون اعتبار خبر الثقة بالسیرة أیضا، إلا علی وجه دائر، فإنّ اعتباره ۱۳۷] بها[۱۳۸] فعلا[۱۳۹] یتوقف علی عدم عدم الردع بها[۱۴۰] عنها[۱۴۱]،

بیان دور:

تذکّر: آیات ناهیه در خصوص ما نحن فیه وارد نشده است بلکه یک ضابطه کلّی را بیان می‌کند.

اگر آیات ناهیه بخواهند رادع سیره عقلا- در مورد حجّیّت خبر ثقه- باشند متوقف بر این است که عموم یا اطلاق آیات بوسیله سیره عقلا تخصیص و تقیید نخورده باشند. پس رادعیّت توقّف بر عدم تخصیص و تقیید آیات دارد.

اکنون ببینیم آیا عموم و اطلاق آیات تخصیص و تقیید خورده‌اند یا نه.

عدم تخصیص و عدم تقیید آیات مشروط بر این است که این آیات نسبت به سیره عقلا رادعیّت داشته باشند. اگر آیات نسبت به سیره رادعیّت نداشته باشند سیره عقلا، خبر ثقه- ظنّ و عدم العلم- را از عموم و اطلاق آیات تخصیص و تقیید می‌زند و در نتیجه خبر واحد حجّیّت پیدا می‌کند.

پس رادعیّت آیات متوقّف بر وجود عموم و اطلاق در آیات است و بقاء عموم و اطلاق آیات هم متوقف بر رادعیّت آیات است لذا رادعیّت متوقّف بر رادعیّت است و این همان دور و باطل است.

پس تا اینجا رادعیّت آیات ناهیه نسبت به سیره عقلا باطل و حجّیّت سیره عقلا نسبت به اعتبار خبر واحد ثابت است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۱۳

و هو[۱۴۲] یتوقف علی تخصیصها[۱۴۳] بها[۱۴۴]، و هو[۱۴۵] یتوقف علی عدم الردع بها[۱۴۶] عنها[۱۴۷] [۱].

---

(۱) [۱]- چرا شما از این راه (مسئله دور) رادعیّت آیات نسبت به سیره عقلا را از اعتبار ساقط کردید؟

ما از همین راه (دور) حجّیّت سیره عقلا نسبت به خبر واحد را از اعتبار ساقط می‌کنیم.

توضیح مطلب: این سیره‌ای که شما برای حجّیّت خبر واحد به آن تمسّک می‌کنید باید خودش حجّیّت داشته باشد و الا سیره‌ای که خودش حجّیّت ندارد نمی‌تواند دلیل بر حجّیّت خبر واحد باشد.

اکنون ببینیم این سیره حجّیّت دارد یا ندارد. در ما نحن فیه حجّیّت سیره عقلا متوقّف بر این است که آیات ناهیه رادع سیره عقلا نباشند و اگر آیات ناهیه بخواهند نسبت به سیره عقلا رادعیّت نداشته باشند، متوقّف بر این است که آیات تخصیص خورده باشند و الا اگر عمومات و اطلاقات آیات محفوظ باشد حجّت تمام مخالفین را از بین می‌برد (پس باید عموم آیات تخصیص خورده باشد تا اینکه آیات، رادع سیره نباشد) و آیات در صورتی تخصیص برمی‌دارند که سیره عقلا حجّت باشد چون اگر در ما نحن فیه سیره حجّیّت نداشته باشد تخصیصی نمی‌تواند به آیات وارد نماید پس حجّیّت سیره متوقّف بر عدم رادعیّت آیات است و عدم رادعیّت آیات متوقّف بر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۱۴

فإنه یقال: إنما یکفی فی حجیته ۱۴۸ بها[۱۴۹] عدم ثبوت الردع عنها[۱۵۰]، لعدم نهوض ما یصلح لردعها[۱۵۱]، کما یکفی فی تخصیصها[۱۵۲] لها[۱۵۳] ذلک ۱۵۴]، کما لا یخفی، ضرورة أن ما جرت علیه السیرة المستمرة فی مقام الإطاعة و المعصیة، و فی استحقاق العقوبة بالمخالفة، و عدم استحقاقها مع الموافقة، و لو فی صورة المخالفة عن الواقع، یکون عقلا فی الشرع متّبعا ما لم ینهض دلیل علی المنع عن اتباعه فی الشرعیات [۱]

. تخصیص آیات است. تخصیص آیات هم متوقّف بر حجّیّت سیره است بنابراین حجّیّت سیره متوقّف بر حجّیّت سیره است و این مطلب دور می‌باشد. و دور محال است لذا می‌گوئیم اصلا سیره عقلا حجّیّتی برای اعتبار خبر واحد ندارد.

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این دوری را که شما ادّعا کردید درست نیست.

ایشان فرق بین دو «دور» را که در این بحث گفتیم بیان می‌کنند که آن دوری را که ما بیان کردیم و نتیجه‌اش حجّیّت سیره عقلا و حجّیّت خبر واحد بود، مطلب درستی است امّا این دوری را که شما بیان کردید حرف درستی نیست.

در دوری که ما ادّعا کردیم- دور اوّل- رادعیّت آیات نسبت به سیره واقعا متوقّف بر عدم تخصیص آیات بود و عدم تخصیص هم متوقّف بر رادعیّت بود که این یک مسئله روشنی است.

امّا دور ادّعائی شما قابل مناقشه است: شما در ادّعای دور گفتید حجّیّت سیره عقلا

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۱۵

متوقّف بر این است که آیات ناهیه رادع سیره عقلا- نباشد درحالی‌که مطلب چنین نیست و حجّیّت سیره متوقف بر این نیست که آیات رادع سیره عقلا نباشد بلکه متوقّف بر عدم ثبوت ردع است و عدم ثبوت ردع متوقف بر چیزی نیست.[۱۵۵]

به عبارت دیگر: چون رادعیّت آیات نسبت به سیره ثابت نیست حتما سیره عموم آیات را تخصیص می‌زند لذا می‌گوئیم:

سیره دارای حجّیّت است و آیات ناهیه شامل سیره نمی‌شود در نتیجه خبر واحد معتبر می‌گردد و این مستلزم دور نیست.

سؤال: اگر شارع بحسب واقع نسبت به یک سیره ردعی کرده باشد امّا هرچه تحقیق کردیم منع و ردعی نسبت به آن سیره پیدا نکردیم، در این صورت آن سیره حجّیّت دارد؟

جواب: مسلّما حجّت است. چون ردع واقعی مانند تکلیف واقعی است اگر انسان نسبت به تکلیف واقعی اطّلاع پیدا نکند، آن تکلیف حجّیّتی ندارد و انسان نسبت به آن وظیفه‌ای ندارد اینجا ما نتیجه می‌گیریم که حجّیّت سیره عقلا متوقّف بر عدم ردع و منع نیست بلکه متوقّف بر عدم ثبوت ردع است و همین عدم ثبوت ردع کافی برای حجّیّت سیره عقلا است و در نتیجه می‌گوئیم سیره عقلا دلالت بر حجّیّت خبر واحد می‌کند.

یک شاهد: در باب اطاعت، سیره عقلا نسبت به مسائلی مسلّم است که: اگر انسان با تکلیف مولا مخالفت کند، مستحق عقوبت است و چنانچه نسبت به تکلیف مولا موافقت نماید مستحق عقوبت نمی‌باشد.

حتّی اگر تکلیف واقعی با تکلیف ظاهری مخالف هم باشد وقتی انسان با تکلیف

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۱۶

فافهم و تأمل ۱۵۶] [۱].

فصل: فی الوجوه العقلیهٔ التی أقیمت علی حجیهٔ الخبر الواحد. [۲].

ظاهری موافقت کرد دیگر مستحق عقوبت نیست.

چنانچه ما از عقل سؤال کنیم که این سیره عقلا در چه صورتی حجّیّت دارد پاسخش این است که:

تا زمانی که ردعی از طرف شارع ثابت نشده باشد خواه بحسب واقع شارع نسبت به سیره عقلا ردعی کرده باشد یا منعی نسبت به آن نکرده باشد بنابراین، سیره عقلا در تمام این موارد از نظر عقل، در شرع حجّت است.

خلاصه: در ما نحن فیه ردعی نسبت به سیره عقلا ثابت نشده است لذا می‌گوئیم سیره عقلا حجّت است و شامل خبر واحد می‌شود.

[۱]- اشاره به دقّت در این مطلب است.

تذکّر: چون در این اشکال و جواب بیش از بیست ضمیر ذکر شده بود استثناء ما مرجع ضمایر را مشخّص کردیم.

وجوه عقلیّه دالّ بر حجّیّت خبر واحد

اشاره

[۲]- چهارمین دلیلی که بر حجّیّت خبر واحد اقامه شده است بعضی از ادله عقلیّه می‌باشد و این دلیل به چند وجه تقریر شده است.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۱۷

أحدها: إنه يعلم إجمالا بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السّلام بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلا ذاك المقدار لا- نحل علمنا الإجمالى بثبوت التكاليف بين الرّوايات و سائر الأمارات إلى العلم التفصيلى بالتكاليف فى مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلا، و الشك البدوى فى ثبوت التكليف فى مورد سائر الأمارات الغير المعتبرة [۱].

وجه اوّل:

[۱]- قبل از رجوع به آیات و روایات و امارات ما علم اجمالی داریم که مکلّف به تکالیفی هستیم که آن تکالیف بنحو پراکنده و غیر مشخّص در بین همان آیات، روایات و امارات وجود دارد که ما برای سهولت مطلب از این علم اجمالی، تعبیر به علم اجمالی کبیر می‌نمائیم.

سپس فقط توجّه به روایات- که محل بحث ماست- می‌کنیم و می‌بینیم که روایات آن‌قدر فراوان است که اگر بخواهیم در اکثر ابواب فقه به آن روایات استناد کنیم وافی به معظم فقه می‌باشد البتّه علم اجمالی به صدور بسیاری از این اخبار داریم و احکامی را هم که قرآن برای ما بیان کرده است در بین این روایات وجود دارد و شاید نتوانیم حتّی یک مورد پیدا کنیم که دلیل آن منحصر به ظاهر قرآن باشد و در بین روایات وجود نداشته باشد. لذا می‌گوئیم آن علم اجمالی کبیر منحل به یک علم به اجمالی صغیر می‌شود یعنی علم اجمالی داریم که ما مکلّف به احکامی هستیم که آن احکام در ضمن همین روایات برای ما بیان شده است این مطلب هم واضح است که گاهی علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می‌شود.

مثال: گاهی ما علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف داریم امّا به عللی علم تفصیلی به نجاست خصوص یکی از آن دو پیدا می‌کنیم لذا این علم تفصیلی آن علم اجمالی را منحل می‌کند و در نتیجه آن ظرف معلوم بالتفصیل، واجب الاجتناب می‌شود و نسبت به ظرف دیگر که شکّ بدوی داریم اصالة الطّهاره جاری می‌کنیم.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۱۸

و لازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة، و جواز العمل على طبق النافى منها فيما إذا لم يكن فى المسألة أصل مثبت له، من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بناء على جريانه فى أطراف [ما] علم إجمالا بانتقاض الحالة السابقة فى بعضها، أو قيام أمارة معتبرة على انتقاضها فيه، و إلا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافى بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال [۱].

در ما نحن فيه علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود.

مثلا- علم اجمالی داریم که ده‌هزار حکم واقعی در بین این روایات هست و ما نسبت به آنها مکلّف هستیم لکن برای ما مشخّص نیست که کدام روایت از امام علیه السّلام صادر شده است و کدام روایت از معصوم علیه السّلام صادر نشده است.

به عبارت دیگر: اگر بجای علم اجمالی صغیر- علم اجمالی به ثبوت تکالیف در میان روایات- یک علم تفصیلی پیدا می‌کردیم که کدام روایت از معصوم علیه السّلام صادر شده است و کدام صادر نشده است، در این صورت علم اجمالی کبیر- علم اجمالی به ثبوت تکالیف در میان قرآن و روایات و سایر امارات غیر معتبره- ما به علم تفصیلی به ثبوت تکالیف در مضامین اخبار معتبر و شکّ بدوی نسبت به تکالیف در سایر امارات غیر معتبره- اعمّ از سایر امارات و روایات غیر معلوم الصدور- منحل می‌شد.

اکنون که علم اجمالی صغیر داریم وظیفه ما چیست؟

[۱]- با وجود علم اجمالی صغیر وظیفه این است که:

همان‌طور که شما اگر علم اجمالی به وجوب نماز ظهر و یا نماز جمعه داشته باشید می‌بایست احتیاط کنید اینجا هم وظیفه این است که علم اجمالی گریبان انسان را می‌گیرد.

و ما باید مثلا به کتاب وسائل الشیعهٔ مراجعه کنیم و تمام روایاتی که مثبت تکلیف هستند اخذ و طبق آن عمل کنیم.

یعنی هر روایتی که می‌گوید فلان چیز واجب یا حرام است باید اخذ و طبق آن عمل نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۱۹

وظیفه ما نسبت به روایاتی که می‌گویند فلان چیز واجب نیست یا فلان چیز حرام نیست چیست؟

به عبارت دیگر وظیفه ما در برابر روایات نافی تکلیف چیست؟ دو صورت فرض می‌شود:

۱- گاهی در یک طرف، روایات نافی تکلیف وجود دارد و در طرف دیگر، اصل نافی تکلیف موجود هست مثلا اصل برائت مؤیّد روایات نافی تکلیف است در این صورت می‌توان طبق روایات نافی عمل کرد.

۲- گاهی در مقابل روایات نافی تکلیف یک اصل مثبت تکلیف ماننـد استصـحاب و قاعـده اشـتغال وجود دارد که در این صورت باید طبق قاعده استصحاب و اشتغال عمل کرد.

تذکّر: قاعده اشتغال همیشه مثبت تکلیف است امّا استصحاب گاهی مثبت تکلیف است و گاهی نافی تکلیف می‌باشد.

در جریـان قاعـده استصـحاب بحث است که: آیـا بـا وجود علم اجمـالی به انتقاض حالت سابقه، یا با وجود قیام اماره معتبره اجمالا، استصحاب جاری می‌شود یا نه.

اگر استصحاب جاری شود، در ما نحن فیه باید برطبق استصحاب عمل کرد و به روایات نافی تکلیف عمل ننمود.

و اگر گفتیم استصـحاب جـاری نمی‌شود در این صورت موردی برای جریـان استصـحاب نیست و می‌توان طبق روایات نافی تکلیف عمل نمود.

خلاصه: عدم جواز عمل طبق روایات نافی تکلیف فقط در صورتی است که اصل مثبت در میان باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲۰

و فیه: إنه لاـ یکاد ینهض علی حجیهٔ الخبر، بحیث یقـدم تخصـیصا أو تقییـدا أو ترجیحا علی غیره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم [۱].

و إن کـان یسـلم عمـا أورد علیه من أن لاـزمه الاحتیـاط فی سـائر الأمـارات، لاـ فی خصوص الروایـات، لمـا عرفت من انحلاـل العلم الإجمالی بینهما بما علم بین الأخبار بالخصوص و لو بالإجمال فتأمل جیّدا [۲].

---

(۱) [۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند: اشکال این دلیل این است که مدّعای ما را ثابت نمی‌کند.

مدّعای ما این است که خبر ثقه را حجّت قرار دهیم به‌نحوی‌که بتوانیم با آن عمومات و اطلاقات را تخصـیص و تقیید بزنیم و بتوانیم خبر ثقه را بر مفهوم و امثال آن ترجیـح بدهیم و حتّی می‌خواهیم خبر ثقه را مخصّـِص و مقیّد عمومات و اطلاقات قرآن قرار دهیم و دلیل شما این‌چنین حجّیّتی را برای ما ثابت نمی‌کند که بتواند نفی اطلاق و نفی عموم بکند.

آیا اگر یک خبر ثقه در برابر یک عموم یا اطلاق محکم و مسلّم قرار گرفت، می‌تواند آن را تخصیص و تقیید بزند؟ خیر.

بله اگر خبر واحـد معارضـی نداشـته باشـد بخـاطر احتیاطی که در باب علم اجمالی لازم است می‌گوئیم وظیفه ما عمل به همین خبر واحد است.

[۲]- البتّه بر این دلیل یک اشکال دیگری هم وارد کرده‌اند که:[۱۵۷]

لازمه علم اجمالی، این است که باید در مورد جمیع امارات احتیاط کرد نه در خصوص روایات.

جواب: بله اگر علم اجمالی کبیر منحل نمی‌شد حق با شما بود امّا ما گفتیم

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲۱

ثانیها: ما ذکره فی الوافیهٔ، مستدلا علی حجیهٔ الأخبار الموجودهٔ فی الکتب المعتمدهٔ للشیعهٔ، کالکتب الأربعهٔ، مع عمل جمع به من غیر ردّ ظاهر، و هو: (انا نقطع ببقاء التکلیف إلی یوم القیامهٔ، سیّما بالأصول الضروریهٔ، کالصلاهٔ و الزکاهٔ و الصوم و الحج و المتاجر و الأنکحهٔ و نحوها، مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما یثبت بالخبر الغیر القطعی، بحیث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن کونها هذه الأمور عند ترک العمل بخبر الواحد، و من أنکر فإنما ینکره باللسان و قلبه مطمئن بالإیمان). انتهی [۱].

علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود.

وجه دوّم:

[۱]- دوّمین دلیل عقلی بر حجّیّت خبر واحد مربوط به صاحب کتاب وافیه ۱۵۸] است.

مدّعای صاحب وافیه: روایاتی که در کتب اربعه و معتبره شیعه وجود دارد و جمعی از فقها طبق آن عمل کرده‌اند و کسی آنها را مردود ندانسته است حجّیّت دارد.

پس مدّعای ایشان سه قید داشت.

گویا دلیل ایشان از سه مقدّمه تشکیل شده است:

۱- ما قطع داریم که تا روز قیامت مکلّف به تکالیفی هستیم مخصوصا می‌دانیم که به تکالیف ضروریّه‌ای مانند نماز، زکات، حج و غیره مکلّف می‌باشیم.

۲- هریک از این تکالیف و احکام دارای اجزا و شرائط و موانعی هست و در قرآن به این اجزا و شرائط و موانع اشاره نشده است. مثلا فقط قرآن می‌فرماید: اقیموا الصّلاهٔ دیگر صحبتی از اجزا و موانع و شرائط نماز نمی‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲۲

و أورد علیه: أوّلا: بأن العلم الإجمالی حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بین جمیع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطهٔ بما ذکره، فاللازم حینئذ: إما الاحتیاط، أو العمل بکل ما دلّ علی جزئیهٔ شیء أو شرطیته [۱].

۳- نوعا این اجزا، شرایط و موانع از طریق روایات غیر قطعی برای ما ثابت شده و اگر بخواهیم در مورد این اجزا، شرائط و موانع فقط به روایات قطعی تمسّک کنیم و اجزا و شرائط و موانعی را که روایات غیر قطعی و خبر واحد بیان می‌کند کنار بگذاریم، دیگر صلاهٔ از حقیقت خود خارج می‌شود. صوم از واقعیّت خود خارج می‌شود و حج از حقیقت خود بیرون می‌رود و غیره.

لذا مستدل می‌گوید حجّیّت خبر واحد بسیار واضح است و عقل حکم به حجّیّت آن می‌نماید.

[۱]- مرحوم شیخ دو جواب از این دلیل داده‌اند یعنی در واقع دو ایراد بر استدلال صاحب وافیه نموده است ۱۵۹] که عبارتند از:

الف: علم اجمالی داریم که اجزا و موانع و شرائط احکام بنحو پراکنده بین تمام روایات است خواه برطبق آنها عمل شده باشد یا اینکه عمل نشده باشد. امّا شما گفتید علم اجمالی ما مخصوص به روایات موجود در کتب اربعه است به شرطی که طبق آنها عمل شده باشد و کسی آنها را رد ننموده باشد.

لذا مرحوم شیخ می‌فرمایند با وجود چنین علم اجمالی: یا باید به احتیاط عمل نمود و هر چیزی که شرطیّت و جزئیّت و یا مانعیّت آن مشکوک است آن را رعایت کرد، و یا اینکه اگر احتیاط نمی‌کنیم باید طبق تمام روایاتی که دالّ بر جزئیّت، شرطیّت یا مانعیّت

هست رفتار کرد خواه در کتب اربعه باشد یا نباشد.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۲۳

قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي و إن كان حاصلا بين جميع الأخبار، إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم عليهم السّلام بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها، يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالي، و صيرورة غيره خارجا عن طرف العلم، كما مرت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأول [۱].

---

(۱) [۱]- مرحوم مصنّف نسبت به این جواب مرحوم شیخ، خودشان یک جواب می‌دهند و دفاع از صاحب وافیه می‌کنند که:

ممکن است صاحب وافیه در دلیلش یک قیدی بیاورد و بگوید: ما می‌دانیم که بیان اجزا، شرائط و موانع این احکام در روایاتی هست که این چند خصوصیّت را دارند.

به عبارت دیگر همان‌طور که در مدّعایش چند خصوصیّت بود، در دلیلش هم چند خصوصیّت را می‌آورد به این نحو که: ما مکلّف به نماز هستیم و نماز دارای اجزاء، شرائط و موانعی هست که در همین کتب اربعه شیعه با خصوصیّات مذکور وجود دارد به‌طوری که خارج و زائد از این‌ها دیگر علم نداریم که «نماز» جزء، شرط یا مانعی داشته باشد.

که نظیر همان تقریب اوّل دلیل عقلی بر حجّیّت خبر واحد است. در آنجا گفتیم ما یک علم اجمالی کبیر داریم که تکالیفی بنحو پراکنده در بین روایات و سایر امارات هست لکن بدنبال این علم اجمالی کبیر یک علم اجمالی صغیر پیدا می‌کنیم که این علم اجمالی صغیر، آن علم اجمالی کبیر را منحل می‌کند و آن علم اجمالی صغیر این است که:

اجمالا می‌دانیم آن تکالیف در بین روایات هست که نسبت به معظم فقه کافی است.

و به عبارت دیگر: اگر قطع به صدور آن روایات نداشته باشیم قطع به حجّیّت آنها داریم پس می‌دانیم که مثلا از بیست هزار روایتی که در کتب اربعه هست، ده‌هزارتای آنها قطعا حجّت است لذا در ما نحن فیه هم چه مانعی دارد که صاحب وافیه جواب مرحوم شیخ را چنین بدهد که: اجزا، شرائط و موانع آن احکام در همین کتب اربعه است و زائد بر این نسبت به اجزا و شرایط و موانع علم نداریم.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۲۴

اللهم إلا أن يمنع عن ذلك، و ادعى عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادعى العلم بصدور أخبار أخر بين غيرها [۱].

فتأمل [۲].

و ثانيا: بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما [۳].

---

(۱) [۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند مگر اینکه کسی چنین ادّعا کند که: از کجا علم اجمالی پیدا کرده‌ایم که روایات موجود در کتب اربعه و معتمده وافی به بیان اجزا و شرائط و موانع هست؟ چنین علم اجمالی وجود ندارد.

بلکه قدر مسلّم این است که ما علم اجمالی به صدور یا حجّیّت در بین تمام روایات داریم (نه خصوص روایات موجود در کتب اربعه).

و یا ممکن است چنین ادّعا کند: دو علم اجمالی داریم، هم علم اجمالی داریم اخباری که بیان جزئیّت، شرطیّت و مانعیّت می‌کند در بین کتب اربعه است و هم علم اجمالی داریم که در بین سایر کتب وجود دارد.

[۲]- که این دو علم اجمالی نیست بلکه یک علم اجمالی کبیر است.

[۳]- ب: دوّمین جوابی که مرحوم شیخ به صاحب وافیه می‌دهند این است که لازمه بیان و استدلال شما این است که هر روایتی که

اثبات جزئیّت، شرطیّت یا مانعیّت می‌کند باید اخذ کرد امّا دلیل شما اقتضا ندارد که روایات نافی جزئیّت، شرطیّت و مانعیّت را هم باید اخذ نمود.

به عبارت دیگر: شما در مدّعای خودتان با اینکه سه قید را ذکر کردید بین اخبار مثبته و نافیه فرقی قائل نشدید امّا دلیلتان بین روایات نافیه و مثبته فرق گذاشت ۱۶۰].

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲۵

و الأولی أن یورد علیه: بأن قضیته إنما هو الاحتیاط بالأخبار المثبتهٔ فیما لم تقم حجهٔ معتبرهٔ علی نفیهما، من عموم دلیل أو إطلاقه، لا الحجیّهٔ[۱۶۱] بحیث یخصص أو یقید بالمثبت منها، أو یعمل بالنافی فی قبال حجهٔ علی الثبوت ۱۶۲] و لو کان أصلا، کما لا یخفی [۱].

---

(۱) [۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: بهتر است که جواب (ایراد) دوّم مرحوم شیخ به صاحب کتاب وافیه را چنین بیان کنیم:

مرحوم شیخ فرمودند لازمه بیان صاحب وافیه این است که هر روایتی که اثبات جزئیّت، شرطیّت یا مانعیّت می‌کند باید اخذ نمود و دلیل صاحب وافیه اقتضا ندارد که روایات نافی جزئیّت، شرطیّت و مانعیّت را اخذ نمود.

امّا ما می‌گوئیم در مورد اعتبار خبر واحد یک حجّیّت قوی لازم داریم که بتواند در برابر عمومات و اطلاقات مقاومت کند و بتواند عموم و اطلاق آیات را تخصیص و تقیید بزند.

اگر در مقابل یک روایت مثبت جزئیّت، یک عموم یا اطلاق و دلیل محکمی وجود داشت که نافی جزئیّت بود در این صورت به چه دلیل ما به روایت- خبر واحد- مثبت تکلیف تمسّک کنیم؟ عقل از چه راهی ما را ملزم می‌کند که با وجود یک حجّت شرعی بنام عموم، ما به روایت مثبت جزئیّت تمسّک کنیم؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲۶

ثالثها: ما أفاده بعض المحققین بما ملخصه: إنا نعلم بکوننا مکلّفین بالرجوع إلی الکتاب و السنهٔ إلی یوم القیامهٔ، فإن تمکنا من الرجوع إلیهما علی نحو یحصل العلم بالحکم أو ما بحکمه، فلا بدّ من الرجوع إلیهما کذلک، و إلا فلا محیص عن الرجوع علی نحو یحصل الظن به فی الخروج عن عهدهٔ هذا التکلیف، فلو لم یتمکن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بدّ من التنزل إلی الظن بأحدهما [۱].

لذا می‌گوئیم همان اشکالی که بر تقریب اوّل دلیل عقلی وجود داشت بر دلیل صاحب وافیه هم وارد است. شما می‌گوئید در صورتی می‌توان طبق روایت نافی تکلیف عمل کرد که در برابر آن، یک اصل مثبت تکلیف نباشد و الا اگر قاعده اشتغال یا استصحاب در برابر آن اثبات تکلیف بکند نمی‌توان طبق روایت نافی عمل کرد در حالی که این خلاف مدّعای ماست، ما می‌خواهیم ثابت کنیم که:

اگر یک خبر واحد نفی جزئیّت نمود و در برابر آن یک اصل عملی اثبات تکلیف نمود در این صورت خبر واحد نافی مقدّم است.

مثال: روایتی می‌گوید سوره در نماز جزئیّت ندارد، امّا قاعده اشتغال می‌گوید سوره جزئیّت دارد، در این صورت روایت نافی بر قاعده اشتغال مقدّم است امّا مقتضای دلیل شما این است: اگر در برابر روایت نافی تکلیف، اصل مثبت تکلیف هست نمی‌توان طبق روایت نافی عمل کرد.

وجه سوّم:

[۱]- سوّمین دلیل عقلی بر حجّیّت خبر واحد مربوط به بعض المحققین ۱۶۳] است.

ایشان می‌فرمایند: ما یقین داریم که باید تا روز قیامت به کتاب و سنّت مراجعه کنیم البتّه یا از طریق حدیث ثقلین و یا از طریق دیگر به این مطلب یقین پیدا کرده‌ایم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲۷

و فیه: إن قضیهٔ بقاء التکلیف فعلا بالرجوع إلی الأخبار الحاکیهٔ للسنهٔ، کما صرح بأنها المراد منها فی ذیل کلامه- زید فی علو مقامه- إنّما هی الاقتصار فی الرجوع إلی الأخبار المتیقن الاعتبار، فإن وفی، و إلا أضیف إلیه الرجوع إلی ما هو المتیقن اعتباره بالإضافهٔ لو کان، و إلا فالاحتیاط بنحو عرفت، لا الرجوع إلی ما ظن اعتباره، و ذلک للتمکن من الرجوع علما تفصیلا أو إجمالا، فلا وجه معه من الاکتفاء بالرجوع إلی ما ظن اعتباره [۱].

هدف از مراجعه به کتاب و سنّت چیست؟

مقصود این است که علم یا آنچه که قائم مقام علم- ظنّ معتبر- است نسبت به احکام الهی پیدا کنیم و طبق آن عمل نمائیم.

اگر به این ترتیب بخواهیم عمل کنیم این روش کمی از احکام را برای ما ثابت می‌کند لذا عقل در این صورت حکم می‌کند در درجه اوّل وظیفه همین است امّا در درجه بعد نوبت به عمل به مظنّه می‌رسد یعنی ظنّ به حکم برای ما حجّیّت دارد (چون موظّف هستیم به کتاب و سنّت مراجعه کنیم) خواه منشأش ظاهر کتاب باشد و یا منشأ حصول ظنّ همین روایاتی باشد که ظنّ بصدور، یا ظنّ به حجّیّت آنها داریم.

و در خبر واحد نوعا ظنّ به صدور روایت از امام علیه السّلام وجود دارد و در نتیجه ظنّ به حکم الهی پیدا می‌شود و این همان حجّیّت خبر واحد است.

[۱]- مرحوم مصنّف دو جواب به مرحوم شیخ محمّد تقی (اعلی اللّه مقامه) می‌دهند:

جواب اوّل: مقصود شما از «سنّت» چیست؟

آیا مرادتان سنّت حاکیه است یا مقصود سنّت محکیّه می‌باشد؟

سنّت حاکیه: یعنی روایاتی که قول، فعل و یا تقریر معصوم علیه السّلام را حکایت و نقل می‌کند.

سنّت محکیّه: یعنی نفس قول، فعل و یا تقریر معصوم علیه السّلام که قول و فعل و تقریر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲۸

بودنش ثابت است.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند، مستدل در ذیل کلامش تصریح کرده که مقصود من سنّت حاکیه است یعنی موظّف هستیم به کتاب و روایات مراجعه کنیم. لذا ما بجای «سنّت» کلمه روایات را بکار می‌بریم.

مقتضای اینکه واجب است ما تا روز قیامت به اخبار (سنّت حاکیه) مراجعه کنیم این است که:

یک قسمت از این روایات حجّیّت دارند و متیقّن الاعتبار هستند در غیر این صورت معنا ندارد که ما موظّف باشیم که مثلا به کتاب وسائل مراجعه کنیم و حتّی یکی از روایات آن حجّیّت نداشته باشد وقتی مسلّم شد که باید به روایات (سنّت حاکیه) مراجعه کنیم می‌بینیم در این روایات تعداد اخبار قطعی الصّدور کم است و یا فرضا روایت معلوم الصّدور وجود ندارد.

البتّه ما اینجا روی علم به صدور روایات اتّکا نمی‌کنیم بلکه اتکاء ما روی این است که تا روز قیامت مکلّف هستیم به روایات مراجعه کنیم.

یک قسمت از این روایات متیقّن الاعتبار هستند. لذا ابتدا به روایاتی تمسّک می‌کنیم که حجّیّتشان مسلم است و رواتش هم عادل و

مزکّی به تزکیه عدلین هستند.

اگر دیدیم این روایات وافی به فقه هستند دیگر مشکلی نداریم چون به روایات متیقّن الاعتبار تمسّک می‌کنیم.[۱۶۴]

چنانچه وافی به فقه نبودند در درجه بعد به روایاتی مراجعه می‌کنیم که مثلا حد اقلّ

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۲۹

هـذا مع أنّ مجال المنع عن ثبوت التکلیف بالرجوع إلی السنـة- بذاک المعنی- فیما لم یعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع [۱].

یک نفر شهادت بر عدالت روات آنها داده باشد. اگر این وافی به فقه بود باز هم مشکل نداریم و همین‌طور در درجه بعد ...

اگر به این ترتیب عمل کردیم و دیـدیم روایات موجود، وافی به فقه نمی‌باشـد، لازمه وجود علم اجمالی رجوع به روایات این اسـت که مـا احتیـاط کنیم نه اینکه به اخبـار مظنون الاعتبار تمسّک نمائیم و قائل به حجّیّت آنها بشویم و بگوئیم هر روایت مظنون الاعتبار حجّیّت دارد و نحوه احتیـاط را هم قبلا[۱۶۵] بیـان کردیم که بایـد به اخبـار مثبت تکلیف عمـل کرد و چنـانچه در برابر اخبار نافی تکلیف، اصل مثبت تکلیف نبود طبق آنها هم می‌توان عمل نمود.

چرا نمی‌توان به اخبار مظنون الاعتبار مراجعه کرد؟

علّتش این است که ما می‌توانیم رجوع علمی به روایات داشته باشیم به این نحو که:

به تعدادی از روایات که متیقّن الاعتبار هستند مراجعه کنیم (رجوع علمی تفصیلی) و به قسمت دیگر به نحو علم اجمالی عمل کنیم یعنی:

روایات مثبت تکلیف را اخذ نمائیم و در مورد روایات نافی تکلیف بشرطی که در برابرشان اصل مثبت تکلیف نباشد عمل نمائیم.

[۱]- جواب دوّم: مرحوم مصنّف می‌فرمایند: شما (مرحوم شیخ محمّد تقی) گفتید که ما مکلّف هستیم تا روز قیامت به سنّت حاکیه (روایات) مراجعه و عمل نمائیم ولی ما می‌گوئیم که باید به آن قسمتی از سنّت حاکیه عمل کرد که معلوم الصدور یا مسلّم الاعتبار باشد امّا روایاتی که نه صدورشان قطعی است و نه اعتبارشان مسلّم است چه دلیلی دارید که باید به آنها هم مراجعه نمود؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۳۰

و اما الإیراد علیه: برجوعه إما إلی دلیل الانسداد لو کان ملاکه دعوی العلم الإجمالی بتکالیف واقعیة، و إما إلی الدلیل الأول، لو کان ملاکه دعوی العلم بصدور أخبار کثیرة بین ما بأیدینا من الأخبار [۱].

آیا حدیث شریف ثقلین می‌گوید باید به روایات غیر معلوم الصّدور عمل کرد؟

آیا حدیث ثقلین می‌گوید باید به روایاتی که اعتبارشان مسلّم نیست مراجعه کرد؟

خلاصه: ما مکلّف هستیم تا روز قیامت به روایات معلوم الصّدور یا معلوم الحجّیّة عمل کنیم، امّا وظیفه نـداریم که به مطلق روایات (سنّت حاکیه) مراجعه نمائیم.

[۱]- مرحوم شـیخ در جـواب از مرحـوم (شـیخ محمّـد تقی اعلی اللّه مقامهمـا) راه دیگری را پیموده‌انـد[۱۶۶] که آقـای آخـوند نمی‌پذیرند:

شیخ قدّس سرّه فرموده‌اند: در دلیل ایشان دو احتمال وجود دارد.

۱- دلیـل ایشـان یا برگشت به دلیل انسـداد می‌کنـد[۱۶۷] کـه دلیـل انسـداد را برای حجّیّت مطلـق ظن اقـامه کرده‌انـد و خـبر واحد خصوصیتی ندارد.

۲- و یا اینکه دلیل ایشان برگشت به دلیل ۱۶۸] عقلی- اوّل- دالّ بر حجّیّت خبر واحد می‌کند که ما- مرحوم آخوند- جواب آن را بیان کردیم بنابراین ایشان دلیل مستقل و جداگانه‌ای اقامه نکرده‌اند.

توضیح ایراد مرحوم شیخ به مرحوم شیخ محمّد تقی:

اگر ایشان می‌گویند که ما علم اجمالی داریم تا روز قیامت تکالیفی نسبت به نماز، روزه، حج و غیره داریم و باید به قرآن و روایات مراجعه کنیم این همان مقدّمه اوّل دلیل انسداد است که در بحث انسداد باید بحث کرد.

و اگر ایشان می‌فرمایند: ما علم اجمالی به صدور بسیاری از روایات داریم، این

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۱

ففیه: إن ملاـکه إنمـا هو دعوی العلم بـالتکلیف، بـالرجوع إلی الروایـات فی الجملـهٔ إلی یوم القیامـهٔ، فراجع تمام کلامه تعرف حقیقهٔ مرامه ۱۶۹] [۱].

همان دلیل عقلی اوّل دالّ بر حجّیّت خبر واحد است و لذا دلیل مستقلی نیست.

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: ایراد مرحوم شیخ بر صاحب هدایه وارد نیست و ما با سه مسئله مواجه هستیم:

۱- وجود علم اجمالی به تکالیف تا روز قیامت.

۲- وجود علم اجمالی به صدور بسیاری از روایات.

۳- وجود تکلیف نسبت به مراجعه به کتاب و سنّت.

پایه و اساس کلام مرحوم شـیخ محمّد تقی (صاحب هدایه)، مسـئله سوّم است که نه ربطی به دلیل انسداد دارد و نه ارتباطی به دلیل عقلی اوّل چون ایشان می‌گویند وظیفه ما رجوع به کتاب و سنّت است و این چند تکلیف نیست بلکه یک تکلیف می‌باشد.

مثلا قرآن شریف و کتاب وسائل الشّیعه را در کنار یکدیگر می‌گذاریم و می‌گوئیم وظیفه ما این است که به این دو مراجعه کنیم.

خلاـصه: اشـکال مرحوم شـیخ به مرحوم شـیخ محمّـد تقی وارد نمی‌باشـد بلکه همـان دو ایرادی را که خودمـان بیان کردیم بر دلیل بعض المحقّقین (مرحوم شیخ محمّد تقی) وارد است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۲

فصل فی الوجوه ۱۷۰] التی أقاموها علی حجیهٔ الظن، و هی أربعهٔ: [۱].

الأوّل: إن فی مخالفـهٔ المجتهد لما ظنه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنهٔ للضـرر، و دفع الضـرر المظنون لازم. اما الصـغری، فلأن الظن بوجوب شـیء أو حرمته یلازم الظن بالعقوبـهٔ علی مخالفته أو الظن بالمفسدهٔ فیها، بناء علی تبعیهٔ الأحکام للمصالح و المفاسد. و اما الکبری، فلاسـتقلال العقل بـدفع الضـرر، المظنون، و لو لم نقل بالتحسـین و التقبیـح، لوضوح عدم انحصار ملاک حکمه بهما، بل یکون التزامه بدفع الضـرر المظنون بل المحتمل بما هو کذلک و لو لم یستقل بالتحسین و التقبیح، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قیل باستقلاله، و لذا أطبق العقلاء علیه، مع خلافهم فی استقلاله بالتحسین و التقبیح، فتدبر جیدا [۲].

حجّیت مطلق ظن

اشاره

[۱]- در این فصل مرحوم مصـنّف از حجّیّت مطلق مظنّه بحث می‌کننـد بعضـی خواسـته‌اند ثابت کننـد که ظنّ به حکم از هر طریقی

حاصل شود حجّیّت دارد.

محقّق قمی (اعلی اللّه مقامه الشّریف- صاحب کتاب قوانین) فرموده‌اند: وقتی مجتهد ظن به حکم پیدا کرد، این مظنّه برای او حجّیّت دارد خواه منشأ حصول ظن روایات باشد و خواه از طریق دیگری ظنّ به حکم پیدا کند.

کسی می‌تواند ظنّ به حکم را حجّت بداند که در واقع قائل به حجّیّت ظنّ مطلق باشد که ظنّ خاص و خبر واحد دیگر خصوصیّتی ندارد.

چهار دلیل برای حجّیّت مطلق مظنّه اقامه کرده‌اند.

دلیل اوّل حجّیّت مطلق ظن

(وجوه حجّیّت مطلق ظن) [۲]- دلیل اوّل: ظنّ به حکم، ملازم با ظنّ به ضرر است و عقل هم می گوید که دفع

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۳

ضرر مظنون واجب است پس اگر مجتهد از هر راهی ظنّ به حکم پیدا کند نمی‌تواند با آن مخالفت نماید در نتیجه ظنّ به حکم حجّیّت دارد.

این دلیل، از یک صغری و یک کبری تشکیل شده است.

صغری: اگر مجتهدی ظنّ به یک حکم وجوبی یا تحریمی پیدا کند این ظن، ملازم با این است که او مظنّه پیدا کند که در مخالفت این حکم یک عقوبت اخروی و یا یک مفسده دنیوی وجود دارد (البتّه وجود مفسده دنیوی مشروط بر این است که احکام الهی ناشی از مصالح ملزمه و مفاسد ملزمه باشد).

چون هرکجا ظنّ به وجوب باشد نخست ما کشف می کنیم که در ترکش مفسده‌ای وجود دارد و باید از آن اجتناب نمود.

و سپس کشف می کنیم که ترک واجب، مستلزم عقوبت اخروی است و همچنین در ظنّ به حرمت این مسائل هست.

کبری: عقل حکم می کند که اگر کسی ظنّ به ضرر، مفسده و عقوبت پیدا کرد باید آن ضرر مظنون را دفع کند.

تذکّر: مرحوم مصنّف به مناسبت، اشاره‌ای به تحسین و تقبیح عقلی می کنند که مسئله‌ای در احکام عقلیّه مطرح است که:

آیا تحسین و تقبیح عقلی صحیح است؟

آیا عقل، حکم به حسن و قبح بعضی از امور می کند؟

اشاعره، حسن و قبح عقلی را منکر هستند!

آیا حکم عقل به دفع ضرر مظنون از شعب و فروع تحسین و تقبیح عقلی است؟

اگر کسی حسن و قبح عقلی را منکر شد باید دفع ضرر مظنون را هم منکر شود؟

مصنّف می‌فرمایند: دفع ضرر مظنون، ارتباطی به مسئله حسن و قبح عقلی ندارد

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۴

و الصواب فی الجواب: هو منع الصغری، اما العقوبهٔ فلضرورهٔ عدم الملازمهٔ بین الظن بالتکلیف و الظن بالعقوبهٔ علی مخالفته، لعدم الملازمهٔ بینه و العقوبهٔ علی مخالفته، و إنما الملازمهٔ بین خصوص معصیته و استحقاق العقوبهٔ علیها، لا بین مطلق المخالفهٔ و العقوبهٔ بنفسها، و بمجرد الظن به بدون دلیل علی اعتباره لا یتنجز به، کی یکون مخالفته عصیانه [۱].

زیرا ما دلیلی نداریم که تمام احکام عقلی باید به حسن و قبح عقل برگردد. خود عقل احکام متعدّد و مستقلی دارد از آن جمله مسئله دفع ضرر مظنون می‌باشد. عقل برای این که انسان را از ضرر مظنون و محتمل مصون بدارد بالاستقلال حکم به دفع ضرر

می کند.

مرحوم مصنّف شاهدی می‌آورند که ما نحن فیه ارتباطی به مسئله حسن و قبح عقلی ندارد.

مسئله حسن و قبح عقلی مورد اختلاف است امّا لزوم دفع ضرر مظنون و محتمل را همه قبول دارند لذا اختلاف در تحسین و تقبیح عقلی به ضمیمه اتّفاق در دفع ضرر محتمل دلیل بر این است که ما نحن فیه ارتباطی به مسئله حسن و قبح عقلی ندارد.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند صغرای این قضیّه ممنوع است. زیرا ظنّ به تکلیف ملازم با ظنّ به عقوبت و ظنّ به ضرر نمی‌باشد.

توضیح مطلب: عقوبت بر چه چیز مترتّب است؟

آیا عقوبت بر مخالفت نسبت به تکلیف غیر منجز- مظنون- مترتّب می‌شود؟

خیر.

اگر تکلیفی به مرحله تنجز رسید و مخالفت نسبت به آن واقع شد آن‌وقت مسئله استحقاق عقوبت مطرح است پس صرف مخالفت، سبب عقوبت نمی‌شود بلکه معصیت که یک مخالفت خاصّی است مؤثّر در استحقاق عقوبت است.

بعلاوه بدنبال معصیت، عقوبت مترتّب نمی‌شود بلکه استحقاق عقوبت

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۵

إلاـ أن یقال: إن العقل و إن لم یستقل بتنجزه بمجرده، بحیث یحکم باستحقاق العقوبهٔ علی مخالفته، الاـ انه لا یستقل ایضا بعدم استحقاقها معه، فیحتمل العقوبهٔ حینئذ علی المخالفهٔ، و دعوی استقلاله بدفع الضرر المشکوک کالمظنون قریبهٔ جدا، لا سیما إذا کان هو العقوبهٔ الأخرویهٔ، کما لا یخفی [۱].

مطرح می‌شود.

درحالی‌که مستدل می‌گفت: اگر مجتهد ظنّ به یک حکم وجوبی و یا تحریمی پیدا کند. این ظن، ملازم با این است که او مظنّه پیدا کند در مخالفت این حکم یک عقوبت اخروی و یا مفسده دنیوی وجود دارد. یعنی مستدل ملاک را عقوبت قرار داد نه استحقاق عقوبت.

درحالی‌که در معصیت‌های مسلّم هم نمی‌توان گفت عقوبت در کار است چون ممکن است خداوند عفو نماید.

نتیجه: پس معصیت- مخالفت با تکلیف منجز- باعث استحقاق عقوبت است امّا ظن به تکلیف وجوبی یا تحریمی و مخالفت با آن ملازمه با ترتّب عقوبت دارد؟ خیر.

چون فرض ما این است که این ظن دلیلی بر حجّیّتش قائم نشده است و شما از همین راه می‌خواهید حجّیّت ظن را ثابت کنید.

بله، اگر دلیلی بر حجّیّت مظنّه- مثل خبر واحد- قائم شود آن‌وقت در صورت مخالفت با مظنّه معصیت محقّق می‌شود و استحقاق عقوبت برآن مترتّب می‌شود.

[۱]- مرحوم مصنّف یک راه دیگری را اینجا معرّفی می کند که مسئله مظنّه کنار می‌رود و از راه احتمال وارد می‌شوند که:

استحقاق عقوبت بر معصیت است و اگر کسی ظنّ به تکلیف پیدا کرد و با آن مخالفت نمود به دنبالش استحقاق عقوبت در بین نیست.

در این صورت: آیا واقعا استحقاق عقوبت وجود ندارد یا اینکه شما نمی‌دانید

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۶

و اما المفسدهٔ فلأنها و إن کان الظن بالتکلیف یوجب الظن بالوقوع فیها لو خالفه، إلا أنها لیست بضرر علی کل حال، ضرورهٔ أن کل ما یوجب قبح الفعل من المفاسد لا یلزم أن یکون من الضرر علی فاعله، بل ربّما یوجب حزازهٔ و منقصهٔ فی الفعل، بحیث یذم علیه

فاعله بلا ضرر علیه أصلا، کما لا یخفی. و اما تفویت المصلحهٔ، فلا شبههٔ فی أنه لیس فیه مضرهٔ، بل ربّما یکون فی استیفائها المضرهٔ، کما فی الإحسان بالمال [۱].

استحقاق عقوبت وجود دارد یا ندارد؟

ممکن است کسی بگوید با ظنّ به تکلیف و مخالفت با آن ما نه یقین به استحقاق عقوبت داریم و نه یقین به عدم استحقاق عقوبت داریم.

بلکه احتمال می‌دهیم استحقاق عقوبت مطرح باشد.

در این صورت ممکن است ما آن کبرائی را که مستدل بیان کرد توسعه دهیم و بگوئیم:

همان‌طور که دفع ضرر مظنون لازم است، دفع ضرر محتمل هم واجب است.

مخصوصا که اگر آن ضرر، یک ضرر اخروی (عقوبت) باشد.

این راه را با اینکه مرحوم مصنّف می‌پذیرند راه درستی نیست زیرا ما یقین داریم استحقاق عقوبت مطرح نیست چون استحقاق عقوبت در مورد مخالفت با تکلیف منجز است و در ما نحن فیه این مظنّه‌ای که نسبت به یک حکم پیدا شده است حجّیّت ندارد زیرا قبلا ثابت کردیم اصل اوّلی در ظنون عدم حجّیّت آنهاست. لذا تکلیفی منجز نشده تا مخالفت با آن بتواند محقّق شود.

[۱]- در استدلال مستدل دو چیز به یکدیگر خلط شده و گویا یک مغلطه واقع شده است.

۱- کأنّ مستدل بین مفسده و ضرر قائل به ملازمه شده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۷

تذکّر: مستدل در ابتدای بحث (الاوّل)، گفت: ظنّ به حکم، ملازم با ظنّ به ضرر است و عقل هم می‌گوید دفع ضرر مظنون واجب است و ...

یعنی عنوان بحث را روی ضرر قرار داد امّا وقتی ضرر را توضیح داد یک قسمت آن را مربوط به عقوبت اخروی دانست و قسمت دیگرش را مربوط به مفسده دنیوی قرار داد.

امّا اینکه مستدل بین مفسده و ضرر قائل به ملازمه شده است، اساس و پایه ضرر، این است که یک ضرر مالی، جانی یا حیثیتی به کسی وارد شود.

آیا در محرّمات همیشه چنین ضرری هست؟

کسی که العیاذ باللّه مرتکب زنا می‌شود اگر مردم متوجه نشوند ضرر مالی، جانی و یا حیثیتی به او وارد شده است؟

چه‌بسا زانی و زانیه لذّت هم برده‌اند.

بله ما قبول داریم که زنا یک عمل رکیک هست و صددرصد مفسده دارد و عقل فاعل آن را تقبیح می‌کند امّا همیشه مفسده، ملازم با ضرر نیست. گاهی مفسده ملازم با ضرر است. اگر کسی بخواهد اموالش را آتش بزند، یا بخواهد نقصی بر بدن خویش وارد کند، این کارها هم حرام است و هم مفسده و ضرر دارد.

۲- مستدل هم در مورد واجبات و هم در مورد محرّمات کلمه مفسده را به کار برد- که علی القاعده ما در مورد تکلیف وجوبی مفسده نداریم بلکه در محرّمات مفسده ملزمه لازم الاجتناب است و در واجبات مصلحت ملزمه لازم الاستیفاء وجود دارد پس در فعل حرام القاء در مفسده هست، و در ترک واجب تفویت مصلحت وجود دارد.

امّا تفویت مصلحت که در مورد واجبات هست- اگر کسی نماز واجب را ترک کند و مصلحت صددرصد را رها نماید در این صورت مصلحت ملزمه را تفویت نموده است

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۳۸

هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد فى المأمور به و المنهى عنه، بل إنما هى تابعة لمصالح فيها، كما حققناه فى بعض فوائدنا[۱۷۱] [۱].

و بالجملة: ليست المفسدة و لا المنفعة الفائتة اللتان فى الأفعال و أنيط بهما الأحكام بمضرة. [۲].

نه اینکه در مفسده و ضرر واقع شده است.

بلکه گاهی در استیفاء مصلحت ضرر است، شخصی که با مال خود به دیگران احسان می‌کند ضرر مالی متوجّه‌اش می‌شود. امّا از نظر معنوی در این کار مصلحت وجود دارد.

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند استدلال مستدل روی این مبنا بود که احکام تابع مصلحت و مفسده در متعلّقات خودشان باشند یعنی: چون نماز مصلحت دارد واجب است و چون در شرب خمر مفسده وجود دارد، حرام است.

امّا ممکن است کسی بگوید مسئله مصلحت و مفسده در کار نیست بلکه فقط مسئله مصلحت در میان است آن‌هم مصلحتی که در خود حکم وجود دارد نه مصلحت در متعلّق حکم.

مثال: علّت وجوب نماز این است که «ایجاب نماز» مصلحت دارد نه اینکه نماز مصلحت داشته باشد یا علّت حرمت شرب خمر این است که، «تحریم» و تکلیف الهی واجد مصلحت است. بنا بر مبنای اخیر دیگر ضرر و مفسده به آن صورتی که مستدل فکر می‌کرد مطرح نیست.

[۲]- خلاصه: این مصلحت و مفسده‌ای که در واجبات و محرّمات هست (و فرض هم کردیم احکام تابع مصلحت و مفسده در متعلّقشان هستند) عنوان ضرر بر

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۳۹

و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك، هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، و لعمرى هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون هاهنا أصلا [۱].

و لا استقلال ۱۷۲] للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة، فافهم. [۲].

آنها منطبق نیست.

[۱]- اشکال: اگر مصلحت و مفسده به ضرر برنمی‌گردد، چرا عقل حکم می‌کند که فلان چیزی که مفسده دارد قبیح است و فلان شیء که مصلحت دارد حسن است؟

لا بد بر مبنای ضرر و نفع چنین حکمی می‌کند.

جواب: اگر عقل چنین حکمی داشته باشد چه دلیلی وجود دارد که براساس ضرر و نفع باشد مگر هر حکم عقلی باید بر پایه ضرر و نفع باشد؟ خیر هر چیز که مفسده اجتماعی داشته باشد عقل می‌گوید قبیح است و لو در آن نفعی هم موجود باشد و هر چیز که مصلحت اجتماعی داشته باشد عقل حکم به حسن آن می‌کند و لو دارای ضرر هم باشد مانند کمک به فقرا که صددرصد ضرر مالی دارد امّا عقل می‌گوید این کار دارای حسن است خلاصه، شما مسئله ضرر را باید کنار بگذارید.

[۲]- توهّم: اکنون که مسئله ضرر منتفی شد ما به جای «ضرر» کلمه «مفسده» را بکار می‌بریم و می‌گوئیم:

مخالفت مجتهد با مظنّه (نسبت به تکلیف) مفسده دارد و عقل حکم می‌کند که دفع مفسده محتمله هم لازم است لذا «ظن» دارای حجّیّت است.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۴۰

الثاني: إنه لو يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح. [۱].

و فيه: إنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازما، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلا، أو عدم وجوبه شرعا، ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه، و لا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد، و إلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقة الحال. [۲].

دفع توهم: آيا اگر احتمال داديد يا مظنّه پيدا كرديد كه چيزى مفسده دارد، عقل حكم به قبح آن مى‌كند؟

معلوم نيست كه عقل چنين حكمى داشته باشد.

دوّمين دليل بر حجيّت مطلق ظن

[۱]- اگر مجتهد ظنّ به حكم پيدا كرد بايد طبق آن عمل كند. زيرا اين «مظنّه» يک احتمال راجح است يعنى او شصت درصد يا هفتاد درصد احتمال ثبوت يک حكم را مى‌دهد و طرف مقابل اين ظن، يک احتمال «مرجوح» (وهم) است يعنى مثلا چهل درصد يا سى درصد احتمال خلاف مى‌دهد و چون عقل حكم مى‌كند كه ترجيح مرجوح بر راجح قبيح است پس مجتهد بايد همان حكم مظنون راجح را اخذ نمايد.

[۲]- مرحوم مصنّف مى‌فرمايند اين استدلال درست نيست.

بيان ذلک: شما گفتيد اگر به ظن عمل نكنيم ترجيح مرجوح (وهم) بر راجح (ظن) لازم مى‌آيد و اين قبيح است.

ما مى گوئيم وقتى ترجيح مرجوح بر راجح لازم مى‌آيد كه ما ملزم باشيم به يكى از اين دو عمل كنيم و جمع بين آن دو عقلا[۱۷۳] ممكن نباشد و يا شرعا[۱۷۴] واجب نباشد.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۴۱

الثالث: ما عن السّيد الطباطبائى قدّس سرّه ۱۷۵]، من: إنه لا ريب في وجود واجبات و محرمات كثيرة بين المشتبهات، و مقتضى ذلک وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما، و ترک ما يحتمل الحرمة كذلک، و لكن مقتضى قاعدة نفى الحرج عدم وجوب ذلک كله، لأنه عسر اكيد و حرج شديد [۱].

سؤال: چه زمانى ما ملزم هستيم كه به يكى از اين دو عمل كنيم؟

جواب: زمانى كه مقدّمات دليل انسداد كامل و تمام باشد[۱۷۶] بنابراين كلام شما به دليل انسداد رجوع مى كند و شما دليل جداگانه‌اى اقامه نكرده‌ايد.

و اگر مقدّمات دليل انسداد تمام نباشد مى گوئيم: راجح و مرجوح را كنار مى‌گذاريم و بايد به علم، علمى ۱۷۷]، احتياط، برائت و غيره رجوع كرد. البتّه رجوع به اين‌ها به حسب اختلاف اشخاص و احوال متفاوت است. مثلا يک نفر خبر واحد را حجّت مى‌داند لذا به خبر واحد رجوع مى كند و ديگرى خبر واحد را حجّت نمى‌داند مثلا به استصحاب و برائت رجوع مى كند.

سوّمين دليل بر حجّيّت مطلق ظن

[۱]- تذكّر: ما در شرع مقدّس احكامى داريم كه مقطوع الوجوب يا مقطوع الحرمه هستند. فعلا با اين احكام كارى نداريم بلكه

مشتبهات را ملاحظه می کنیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۲

مشتبه یک عنوان عامّی است، یعنی در ناحیه وجوب، احتمال وجوب و در مورد حرمت، احتمال حرمت می‌دهیم که این احتمال، گاهی به صورت مظنّه (مثلاـ احتمال هفتاد درصد) و گاهی بصورت شک، یعنی احتمال متساوی الطرفین است و گاهی به صورت وهم (مثلا احتمال ده درصدی) می‌باشد.

بیان استدلال: ما وقتی مشتبهات را ملاحظه می کنیم یقین پیدا می کنیم که بین مشتبهات وجوبیّه، تعدادی واجب واقعی مسلّم وجود دارد که ما نمی‌توانیم آنها را معیّن کنیم و در بین مشتبهات تحریمیّه نیز تعدادی حرام واقعی و مسلّم هست که ما نمی‌توانیم آنها را مشخّص نمائیم ۱۷۸] زیرا ما یقین داریم که وجوب و حرمت محدود به مقطوع الوجوب و مقطوع الحرمه نیست بلکه تعداد این دو کم است.

لازمه این یقین و علم اجمالی چیست؟

لازمه‌اش این است که ما در تمام مشتبهات احتیاط کنیم یعنی: مظنون الوجوب، مشکوک الوجوب و موهوم الوجوب را اتیان کنیم و از مظنون الحرمه و مشکوک الحرمه و موهوم الحرمه اجتناب نمائیم ۱۷۹].

لکن قاعده نفی عسر و حرج با این احتیاط معارض است زیرا قاعده نفی عسر و حرج می گوید این نحو احتیاط، باعث مشقّت و عسر شدید است لذا احتیاط تام واجب نیست.

راه حلّ مشکل چیست؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۳

فمقتضی الجمع بین قاعدتی الاحتیاط و انتفاء الحرج العمل بالاحتیاط فی المظنونات دون المشکوکات و الموهومات، لأن الجمع علی غیر هذا الوجه باخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشکوکات و الموهومات باطل إجماعا [۱].

و لاـ یخفی ما فیه من القدح و الفساد، فإنه بعض مقدمات دلیل الانسداد، و لا یکاد ینتج بدون سائر مقدماته، و معه لا یکون دلیل آخر، بل ذاک الدلیل [۲].

---

(۱) [۱]- مقتضای جمع بین قاعده نفی «عسر و حرج» و «احتیاط» چیست؟

۱- در قسمتی به احتیاط عمل می کنیم و در قسمت دیگر به احتیاط عمل نمی‌نمائیم به این ترتیب که:

به مظنونات عمل می کنیم یعنی مظنون الوجوب را اتیان و از مظنون الحرمه اجتناب می کنیم. امّا در مشکوکات و موهومات- به خاطر رعایت قاعده نفی عسر و حرج- احتیاط نمی کنیم.

بنابراین مدّعای مستدل ثابت می‌شود که می گوید: هرگاه ظنّ به حکمی پیدا شد آن ظن، حجّت است.

۲- ممکن است گفته شود به این ترتیب عمل می کنیم که:

در بعضی از مشکوکات و موهومات و قسمتی از مظنونات احتیاط می کنیم. احتیاط به طریقه دوّم مخالف اجماع است و هیچ کس نگفته است که وهم و شک، دارای حجّیّت است.

امّا آیا احتیاط به طریقه اوّل درست است؟

[۲]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند: این احتیاط و این استدلال صحیح نیست زیرا این دلیل، بعضی از مقدّمات دلیل انسداد است- که ما اکنون آن را بحث می کنیم- اگر همه مقدّمات آن کامل بود می گوئیم مطلق ظن حجّیت دارد امّا با بعضی از آن مقدّمات

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۴

الرابع: دلیل الانسداد، و هو مؤلف من مقدّمات، یستقل العقل مع تحققها بکفایهٔ الإطاعهٔ الظنیهٔ حکومهٔ أو کشفا علی ما تعرف، و لا یکاد یستقل بها بدونها، و هی خمس [۱].

نمی‌توان ثابت نمود که مطلق ظن حجّیّت دارد.

و اگر مقدّمات دیگر انسداد ثابت شد این همان دلیل انسداد است و مرحوم طباطبائی قدّس سرّه دلیل جداگانه‌ای اقامه ننموده‌اند.

خلاصه: تاکنون حجّیّت مطلق ظن ثابت نشده است.

چهارمین دلیل بر حجّیّت مطلق ظن (دلیل انسداد)

[۱]- این دلیل از پنج مقدّمه تشکیل شده. چنانچه این مقدّمات کامل و تمام باشد عقل حکم می‌کند که مظنّه به نحو حکومت یا کشف، حجّیّت دارد.

مقصود از اصطلاح «کشف» و «حکومت» چیست؟

بعضی قائل هستند که اگر مقدّمات دلیل انسداد کامل باشد عقل کشف می‌کند که شارع مقدّس در هنگام انسداد باب علم و عملی، مظنّه را حجّت قرار داده است لکن در قرآن و سنّت اثری از حجّیّت مظنّه نیست بلکه کاشفش «عقل» است.

و عدّه‌ای دیگر معتقدند اگر مقدّمات دلیل انسداد کامل باشد، همان عقلی که حکم می‌کند قطع دارای حجّیّت است، همان عقل حکم می‌کند که «مظنّه» معتبر است.

و به عبارت دیگر: العقل یحکم بحجّیّهٔ القطع مطلقا و کذا بحجّیّهٔ الظّن مع تمامیّهٔ دلیل الانسداد.

در نتیجه اگر انسان ظنّ به تکلیفی پیدا کرد و طبق آن عمل نمود، «عقل» حکم می‌کند که این اطاعت ظنّیّه کافی است.

إیضاح الکفایه، ج۴، ص: ۳۴۵

أولها: إنه یعلم إجمالا بثبوت تکالیف کثیرهٔ فعلیهٔ فی الشریعهٔ [۱].

ثانیها: إنه قد انسد علینا باب العلم و العلمی إلی کثیر منها [۲].

ثالثها: إنه لا یجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامتثالها أصلا [۳].

مقدّمات پنجگانه دلیل انسداد

مقدّمه اوّل

[۱]- ما علم اجمالی داریم که میان مشتبهات، تکالیف مسلّمی وجود دارد که تا روز قیامت مستمر و ثابت است.

مقدّمه دوّم دلیل انسداد

[۲]- باب علم ۱۸۰] و علمی ۱۸۱] نسبت به بسیاری از احکام منسد است یعنی نمی‌توانیم از راه علم و یقین آن تکالیف را مشخّص کنیم و همچنین نمی‌توانیم از راه علمی یعنی ظن معتبر، آن تکالیف را معیّن کنیم ۱۸۲].[۱۸۳]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج‌۴ ؛ ص۳۴۵

مقدّمه سوّم دلیل انسداد

[۳]- اکنون که باب علم و علمی نسبت به احکام الهی منسد است وظیفه ما چیست؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۶

رابعها: إنه لا یجب علینا الاحتیاط[۱۸۴] فی أطراف علمنا، بل لا یجوز فی الجملة، کما لا یجوز الرجوع إلی الأصل فی المسألة، من استصحاب و تخییر و براءة و احتیاط[۱۸۵]، و لا إلی فتوی العالم بحکمها [۱].

عقل حکم می‌کند که- و لو باب علم و علمی منسد است- امّا جایز نیست که ما آن تکالیف را رها نموده و نسبت به آن امتثال ننمائیم.

مقدّمه چهارم دلیل انسداد

[۱]- با وجود علم اجمالی به تکالیف، آیا احتیاط تام یا رجوع به اصول عملیّه یا رجوع به فتوای یک مجتهد انفتاحی صحیح است؟

این مقدّمه مشتمل بر سه قسمت است.

۱- احتیاط تام واجب نیست، یعنی لازم نیست که ما به تمام مظنونات، مشکوکات و موهومات عمل کنیم زیرا:

اگر احتیاط به حدّی برسد که سبب هرج و مرج و اختلال نظام بشود، اصلا این احتیاط جایز نیست و چنانچه موجب اختلال نظام نشود ولی به مرحله‌ای برسد که باعث عسر و حرج شود در این صورت شارع مقدّس آن را نفی کرده و واجب نخواهد بود.

۲- رجوع به اصول عملیّه مانند استصحاب، برائت، تخییر و اصالة الاحتیاط هم جایز نیست زیرا:

الف: ما «شک» نداریم تا به اصول عملیّه رجوع کنیم بلکه علم اجمالی داریم.

ب: اصولی که اثبات تکلیف کنند آن‌قدر فراوان نیست لذا باید مرتّب به اصل برائت مراجعه نمود و در نتیجه بجای اینکه آن تکالیف معلوم بالاجمال ثابت شوند،

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۷

خامسها: إنه کان ترجیح المرجوح علی الراجح قبیحا [۱].

فیستقل العقل حینئذ بلزوم الإطاعة الظنیة لتلک التکالیف المعلومة [۲].

و إلا لزم- بعد انسداد باب العلم و العلمی بها- إما إهمالها، و إما لزوم الاحتیاط فی أطرافها، و إما الرجوع إلی الأصل الجاری فی کل مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقلید فیها، أو الاکتفاء بالإطاعة الشکیة أو الوهمیة مع التمکن من الظنیة و الفرض بطلان کل واحد منها [۳].

از بین خواهند رفت.

۳- برای یک مجتهد جایز نیست که به فتوای مجتهد دیگر عمل کند.

مقدّمه پنجم دلیل انسداد

[۱]- اکنون که احتیاط واجب نشد می‌گوئیم: «به مشکوکات و موهومات عمل می‌نمائیم ولی مظنونات را کنار می‌گذاریم».

این هم ترجیح مرجوح بر راجح و در نتیجه قبیح است.

[۲]- اکنون که مقدّمات پنجگانه تمام شد، «عقل» مستقلا حکم می کند که باید نسبت به تکالیف معلوم بالاجمال اطاعت ظنّی بکنیم و در نتیجه مطلق ظن حجّیّت پیدا می کند.

[۳]- چنانچه بعد از فرض انسداد باب علم و علمی، «عقل» حکم بلزوم و کفایت اطاعت ظنّی نکند باید به یکی از طرق زیر عمل شود.

۱- تمام تکالیف معلوم بالاجمال را اهمال نموده و متعرّض آنها نشویم.

۲- در اطراف علم اجمالی احتیاط تام نمائیم.

۳- با قطع نظر از مسئله علم اجمالی در هر موردی به مقتضای خودش به اصل عملی مربوط به آن عمل کنیم.

۴- به مجتهد انفتاحی رجوع نمائیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۸

اما المقدمة الأولی: فهی و إن کانت بدیهیة إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالی بما فی الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرین علیهم السّلام التی تکون فیما بأیدینا، من الروایات فی الکتب المعتبرة، و معه لا موجب للاحتیاط إلا فی خصوص ما فی الروایات، و هو غیر مستلزم للعسر فضلا عما یوجب الاختلال [۱].

۵- با اینکه اطاعت ظنّیه امکان دارد به سراغ مشکوکات و موهومات برویم و امتثال شکی و وهمی بکنیم.

سؤال: اگر به یکی از طرق مذکور عمل شود چه اشکالی پیش می‌آید؟

جواب: ما در مقدّمات پنجگانه دلیل انسداد، بطلان تمام آنها را ثابت کردیم لذا می گوئیم همان اطاعت ظنّی حجّیّت دارد و در نتیجه مطلق ظن، حجّت می‌باشد.

[۱]- اکنون مصنّف در یک یک مقدّمات دلیل انسداد بحث می کنند.

نقد و بررسی مقدّمه اوّل دلیل انسداد

آری این مقدّمه بدیهی است که ما یک علم اجمالی کبیر داریم که مکلّف به تکالیفی هستیم که به نحو پراکنده و غیر مشخّص در بین آیات و روایات و امارات وجود دارد، امّا وقتی به روایات توجّه می کنیم می‌بینیم روایات آن‌قدر فراوان است که اگر بخواهیم در فقه به آن روایات استناد کنیم وافی به معظم فقه است (علم اجمالی صغیر) و علم اجمالی داریم که بسیاری از این اخبار از ائمه طاهرین (صلوات اللّه علیهم أجمعین) صادر شده است و شاید حتّی نتوانیم یک مورد پیدا کنیم که دلیل آن منحصر به ظواهر قرآن باشد و در بین روایات، وجود نداشته باشد.

و لذا می گوئیم آن علم اجمالی کبیر به یک علم اجمالی صغیر منحل می‌شود یعنی:

علم اجمالی داریم که مکلّف به تکالیفی هستیم که در ضمن روایات بیان شده است لذا با وجود این علم اجمالی صغیر وجهی برای لزوم احتیاط باقی نمی‌ماند و به مفاد این روایات عمل می کنیم و این حتّی مستلزم عسر و حرج نمی‌شود تا چه رسد به اینکه

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۹

و لا إجماع علی عدم وجوبه، و لو سلم الإجماع علی عدم وجوبه لو لم یکن هناک انحلال [۱].

و اما المقدمة الثانیة: اما بالنسبة إلی العلم، فهی بالنسبة إلی أمثال زماننا بیّنة وجدانیّة، یعرف الانسداد کل من تعرض للاستنباط و الاجتهاد. و اما بالنسبة إلی العلمی، فالظاهر أنها غیر ثابتة، لما عرفت ۱۸۶] من نهوض الأدلة علی حجّیة خبر یوثق بصدقه، و هو بحمد اللّه واف بمعظم الفقه، لا سیّما بضمیمة ما علم تفصیلا منها، کما لا یخفی [۲].

موجب اختلال نظام شود.

زیرا دائره علم اجمالی محدود به روایات است. (در مورد روایات به احتیاط عمل می‌نمائیم).

[۱]- اشکال: اجماع داریم که احتیاط واجب نیست.

جواب: اگر ما چنین اجماعی را از شما بپذیریم می گوئیم این اجماع مربوط به جائی است که علم اجمالی کبیر باشد ولی در ما نحن فیه که «علم اجمالی صغیر است»، اجماع وجود ندارد.

نقد و بررسی مقدّمه دوّم دلیل انسداد

اشاره

[۲]- خلاصه مقدّمه دوّم: گفتید باب علم و علمی نسبت به بسیاری از احکام منسد است.

ما می گوئیم این حرف در مورد باب «علم» و «یقین» به احکام، صحیح است و هر مجتهدی که پا در عرصه اجتهاد و استنباط احکام می گذارد می‌داند که باب علم و یقین نسبت به احکام، در این زمان منسد است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۵۰

و اما الثالثهٔ: فهی قطعیهٔ، و لو لم نقل بکون العلم الإجمالی منجزا مطلقا[۱۸۷] أو فیما جاز، أو وجب الاقتحام فی بعض أطرافه، کما فی المقام حسب ما یأتی، و ذلک لأن إهمال معظم الأحکام و عدم الاجتناب کثیرا عن الحرام، مما یقطع بأنه مرغوب عنه شرعا و مما یلزم ترکه إجماعا [۱].

سؤال: آیا باب علمی هم منسد است؟

آیا ما امارات و روایات معتبر نداریم؟

آیا ما برای خبر واحد، اثبات، حجّیّت ننمودیم؟

جواب: باب علمی نسبت به بسیاری از احکام، مفتوح است مخصوصا با توجه به اینکه ما نسبت به بعضی از احکام قطع و یقین داریم.

نکته

مرحوم مصنّف در بحث حجّیّت خبر واحد فرمودند خبر واحد، بنحو موجبه جزئیّه حجّیّت دارد امّا بیان نکردند که کدام خبر واحد حجّت است. آیا خبر واحدی که مزکّی به تزکیه عدلین باشد حجّت است؟

آیا خبر واحدی که مزکّی به تزکیه عدل واحد باشد حجّیّت دارد؟ یا اینکه اصلا لازم نیست که راوی عادل باشد بلکه اگر راوی موثّق باشد، کافی است؟ امّا در اینجا می‌فرمایند: خبر واحدی حجّت است که «یوثق بصدقه» یعنی اطمینان و وثوق به صدق آن خبر داشته باشیم. یعنی اگر راوی، موثّق هم نباشد چنانچه قرائنی موجود باشد که انسان وثوق به صدق روایت (نه راوی) پیدا کند کافی است.

نقد و بررسی مقدّمه سوم دلیل انسداد

[۱]- خلاصه مقدّمه سوّم دلیل انسداد: اهمال و عدم تعرّض نسبت به احکام الهی جایز نیست.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۵۱

مصنّف می‌فرمایند: ما مقدّمه سوّم را قبول داریم که اهمال تکالیف جایز نیست.

توضیح ذلک: مسئله‌ای در علم اصول مطرح است که آیا علم اجمالی منجّز تکلیف است یا نه که ما در مبحث قطع، مقداری درباره آن بحث کردیم و در مبحث اشتغال هم بحث خواهیم کرد امّا اینجا:

۱- اگر ما قبول کنیم که با وجود علم اجمالی، تکلیف الهی به مرحله تنجّز می‌رسد و مخالفت با آن، سبب استحقاق عقوبت می‌شود در این صورت بسیار واضح است که با وجود علم اجمالی به تکالیف، اهمال و عدم تعرّض نسبت به احکام جایز نیست.

۲- حتّی اگر بگوئیم: اصلا علم اجمالی منجّز تکلیف نیست یا اینکه بگوئیم، در مواردی که ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی جایز یا واجب است، در آن موارد، علم اجمالی منجّز نیست، باز هم می‌گوئیم اهمال تکالیف الهی جایز نمی‌باشد.

سؤال: در چه مواردی ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی جایز یا واجب است؟

جواب: اگر رعایت علم اجمالی و احتیاط، سبب عسر و حرج شود، جائز است که انسان با آن مخالفت کند و بعضی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شود.

همچنین اگر رعایت علم اجمالی و احتیاط، سبب اختلال نظام شود اقتحام و ارتکاب بعضی از اطراف واجب است.

ارتباط این مطالب با ما نحن فیه: در اینجا علم اجمالی بوجود واجبات و محرّمات منجّز نیست زیرا اگر علم اجمالی منجّز باشد باید در مظنونات، مشکوکات و موهومات، احتیاط کرد و این امر یا مستلزم عسر و حرج است و یا اینکه موجب اختلال نظام.

امّا در عین حال باز می‌گوئیم اهمال احکام الهی هم درست نیست.

سؤال: شما که منجّزیّت علم اجمالی را قبول نکردید و قائل به عدم لزوم احتیاط شدید پس چرا می‌گوئید: اهمال و عدم تعرّض نسبت به احکام الهی جایز نیست؟

جواب: اوّلا ما قطع و یقین داریم که شارع مقدس به خاطر اهمّیّتی که نسبت به تکالیف داده است راضی نیست که احکامش مهمل گذاشته شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۵۲

إن قلت: إذا لم یکن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام فی بعض الأطراف- کما أشیر إلیه- فهل کان العقاب علی المخالفة فی سائر الأطراف- حینئذ- علی تقدیر المصادفة إلا عقابا بلا بیان؟ و المؤاخذة علیها إلا مؤاخذة بلا برهان؟! [۱].

قلت: هذا إنّما یلزم، لو لم یعلم بإیجاب الاحتیاط، و قد علم به بنحو اللمّ، حیث علم اهتمام الشارع بمراعاة تکالیفه، بحیث ینافیه عدم إیجابه الاحتیاط الموجب للزوم المراعاة، و لو کان بالالتزام ببعض المحتملات، مع صحة دعوی الاجماع علی عدم جواز الإهمال فی هذا الحال، و أنه مرغوب عنه شرعا قطعا، [و اما مع استکشافه فلا یکون المؤاخذة و العقاب حینئذ بلا بیان و بلا برهان، کما حققناه فی البحث و غیره [۲].

ثانیا اجماع داریم که اهمال تکالیف، درست نیست.

خلاصه: اگر علم اجمالی را منجّز تکلیف هم ندانیم، اهمال تکالیف را درست نمی‌دانیم. پس مصنّف مقدّمه سوّم را پذیرفتند[۱۸۸].

[۱]- اشکال: اگر علم اجمالی به خاطر لزوم یا جواز اقتحام در بعضی از اطراف آن، منجّز نشد، در این صورت عقاب بر تکالیف واقعیّه عقاب بدون بیان و قبیح است.

(در غیر از مواردی که اقتحام واجب و یا جایز است- یعنی در سائر اطراف) مثال:

اگر در مظنونات هم احتیاط نکنیم ۱۸۹] و بتوانیم بـا تکالیف واقعیّه مخالفت کنیم، در این صورت، عقاب بر تکالیف واقعی بلا بیان و قبیح است (در صورت مصادفه).

فرض کنیـد نمـاز جمعه در واقع واجب بود ولی چون علم اجمـالی منجّز تکلیف نبود مـا آن را ترک کردیم اکنون آیـا عقاب بر این تکلیف واقعی، یک عقاب بلا بیان نمی‌باشد؟

آری این، عقـاب بلاـ بیـان است لـذا می گوئیم: ما ایمن از عقاب هستیم و اگر چنین است پس چرا می گوئیـد: اهمال و عـدم تعرّض احکام جایز نیست.

[۲]- جواب: در صورتی عقاب بلا بیان قبیح است که ما علم به لزوم احتیاط

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۵۳

و اما المقدّمهٔ الرابعهٔ: فهی بالنسبهٔ إلی عدم وجوب الاحتیاط التام بلا کلام، فیما یوجب عسره اختلال النظام [۱].

نداشته باشیم در ما نحن فیه ما یقین داریم که باید احتیاط کرد لذا می گوئیم عقاب بر تکالیف هم بلا بیان و قبیح نمی‌باشد.

سؤال: شما از چه طریقی علم به لزوم احتیاط پیدا کردید؟

جـواب: از علّت معلـول را کشف کردیم بـاین ترتیب که: از اهمیّت شـارع نسبت به تکـالیف کشف کردیم بایـد احتیـاط کرد چون شارع مقدّس نسبت به تکالیف، اهمّیّت فراوان قائل شده است پس کشف می کنیم که او راضـی نیست تکالیف مهمل گذاشـته شود لذا باید احتیاط کرد.

صحیـح نیست که شارع این همه نسبت به تکالیف اهمّیّت بدهـد و در عین حال بگویـد: اگر نسبت به تکالیف، علم پیـدا نکردیـد، احتیاط واجب نیست.

و لو کان ببعض المحتملات ۱۹۰].

به علاـوه صـحیح است که کسـی ادّعـا کنـد: در حـال انسـداد باب علم و علمی اجماع قائم شـده است بر اینکه اهمال تکالیف جایز نیست. لذا می گوئیم وقتی وجوب احتیاط را کشف کردیم عقاب هم بلا بیان نمی‌باشد.

نقد و بررسی مقدّمه چهارم دلیل انسداد

[۱]- خلاصه مقدّمه چهارم: احتیاط تام ۱۹۱] اگر سبب اختلال نظام بشود، جایز نمی‌باشد و رجوع به اصول عملیّه یا مجتهد انفتاحی هم جایز نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۵۴

و اما فیما لا یوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حکومهٔ قاعدهٔ نفی العسر و الحرج علی قاعدهٔ الاحتیاط، و ذلک لما حققناه فی معنی ما دل علی نفی الضـرر و العسر، من أن التوفیق بین دلیلهمـا و دلیـل التکلیف أو الوضع المتعلّقین بمـا یعممهـا، هو نفیهمـا عنهمـا بلسـان نفیهمـا، فلاـ یکون له حکومهٔ علی الاحتیـاط العسـر إذا کـان بحکم العقـل، لعـدم العسـر فی متعلق التکلیف، و إنما هو فی الجمع بین محتملاته احتیاطا. نعم، لو کان معناه نفی الحکم الناشـئ من قبله العسر- کما قیل- لکانت قاعـدهٔ نفیه محکمـهٔ علی قاعـدهٔ الاحتیاط، لأن العسر حینئذ یکون من قبل التکالیف المجهولهٔ، فتکون منفیهٔ بنفیه ۱۹۲] [۱].

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: قبول داریم که اگر احتیاط تام سبب اختلال نظام بشود مسلّما آن احتیاط واجب نیست.

[۱]- اگر احتیـاط تـام سـبب اختلال نظام نشود و فقط باعث عسـر و حرج گردد، در این صورت عـدم وجوب احتیاط محلّ نظر بلکه

ممنوع است (احتیاط واجب است).

چرا احتیاط تام واجب است؟

برای پاسخ به این سؤال باید یک مقدّمه طولانی را توضیح دهیم.

ما در فقه قواعدی داریم مانند:

۱- قاعده نفی عسر یُرِیدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ...[۱۹۳]

۲- قاعده نفی حرج ... ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ...[۱۹۴]

۳- قاعده لا ضرر (... فانّه لا ضرر و لا ضرار ...)[۱۹۵]

سؤال: معنای قواعد فوق که نفی عسر، حرج و ضرر می‌کنند چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۵۵

جواب: نظر مرحوم شیخ با عقیده مرحوم آخوند مقداری متفاوت است.

نظر شیخ اعظم ۱۹۶]: هر حکم تکلیفی یا وضعی که مستلزم ضرر یا عسر و حرج شود، آن «حکم» در اسلام نفی شده است.

مثال: اگر لزوم بیع (حکم وضعی) مستلزم ضرر باشد خود آن «لزوم»، نفی شده است مانند بیع غبنی که اگر شارع مقدّس حکم به لزوم آن بیع بکند مغبون نمی‌تواند معامله را فسخ کند و چون مستلزم ضرر است «لزوم» بیع غبنی نفی شده است.

مثال دیگر: (در مورد حکم تکلیفی) شارع مقدّس حکم به وجوب وضو کرده است امّا اگر وضو گرفتن سبب ضرر بشود قاعده لا ضرر «وجوب» را نفی می‌کند بنابراین قواعد مذکور نسبت به ادله اوّلیّه ۱۹۷] حکومت دارد.

نظر مرحوم آقای آخوند: قواعد مذکور مستقیما نفی «حکم» نمی‌کند بلکه «موضوع» ضرر و حرج و عسر را نفی می‌کنند یعنی بیع ضرری در شرع مقدّس منفی است نه لزوم بیع ضرری. وضوی ضرری در دین منفی است نه وجوب وضوی ضرری.

اشکال: این مستلزم کذب است زیرا ما می‌بینیم در بازار مسلمین این همه بیع ضرری و غبنی وجود دارد و مردم سر یکدیگر کلاه می‌گذارند.

جواب: در این موارد به نظر مصنّف نفی حکم به لسان نفی موضوع است. وضوی ضرری در اسلام نیست یعنی وضوی ضرری واجب نیست.

بیع ضرری در اسلام نیست یعنی بیع ضرری لزوم وفا ندارد.

تذکّر: طبق این دو نظر فعلا ثمره عملی بین دو قول وجود ندارد امّا از جمله مواردی که ثمره عملی ظاهر می‌شود این است:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۵۶

اگر یک لباس طاهر در بین صد لباس مشتبه واقع شد، در این صورت اگر مکلّف بخواهد احتیاط کند و صد نماز بخواند، این مستلزم ضرر و عسر و حرج است و چون احتیاط مستلزم مشقّت فوق‌العاده است می‌گوئیم احتیاط واجب نیست زیرا قاعده نفی عسر و حرج بر ادلّه اوّلیّه حکومت دارد و این احتیاط از همان احکام اوّلیّه ناشی شده است چون نماز بر مکلّف واجب است، می‌خواهد صد نماز بخواند تا یقین به برائت ذمّه پیدا کند (طبق نظر مرحوم شیخ).

امّا طبق نظر مصنّف در این مثال ضرر و عسر و حرج نیست یعنی در موضوع و متعلّق حکم (نماز) ضرر و عسر و حرج نیست زیرا شارع مقدّس یک نماز بر مکلّف واجب کرده بود و خواندن یک نماز عسر و حرجی ندارد.

امّا چون لباس مکلّف مشتبه شده بود و عقل (نه شرع) حکم به احتیاط می‌کرد عسر و حرج پیش آمد.

به عبارت دیگر در احتیاط و خواندن صد نماز عسر و حرج است نه در خواندن یک نمازی که شارع بر مکلّف واجب کرده بود.

امّا ارتباط این مطالب و نظرات با بحث انسداد: اگر احتیاط فقط سبب عسر و حرج شود (نه اختلال نظام) نمی‌توان گفت قاعده عسر

و حرج بر وجوب احتیاط، حاکم است و در نتیجه احتیاط لازم نیست زیرا این احتیاط از ادله اوّلیّه (علم به تکالیف) ناشی نشده است بلکه احتیاط، از حکم عقل ناشی شده است چون مکلّف علم اجمالی به وجود واجبات و محرّمات دارد و بعضی از آنها را تشخیص نداده است لذا (عقل) حکم به احتیاط می کند.

تذکّر: البتّه مصنّف می‌فرمایند: اگر ما کلام شیخ را قبول کنیم، می گوئیم احتیاط تام واجب نیست چون بالأخره وجوب احتیاط ناشی از همان احکام و تکالیف شارع است

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۵۷

و لاـ یخفی أنه علی هـذا لا وجه لـدعوی ۱۹۸] استقلال العقـل بوجوب الاحتیـاط فی بعض الأطراف بعـد رفع الیـد عن الاحتیاط فی تمامها، بل لا بد من دعوی وجوبه شرعا، کما أشرنا إلیه فی بیان المقدّمهٔ الثالثهٔ، فافهم و تأمل جیّدا [۱].

و اما الرجوع إلی الأصول، فبالنسبهٔ إلی الأصول المثبتهٔ من احتیاط أو استصحاب مثبت للتکلیف، فلا مانع عن إجرائها عقلا[۱۹۹] مع حکم العقل و عموم النقل.

هذا [۲].

و همین سبب عسر است و قاعده «نفی عسر» آن را نفی کرده است و می گوئیم احتیاط واجب نیست.

[۱]- بنا بر اینکه مبنای مرحوم شیخ را بپـذیریم یعنی بگوئیم در قواعـد فوق، خود «حکم» نفی شـده است نه «موضوع» و احتیاط تام واجب نیست وجهی ندارد که قائل شویم لزوم احتیاط در بعضی از اطراف، به خاطر حکم عقل است بلکه می گوئیم:

علّت لزوم احتیاط در بعض اطراف، بخاطر همان اهمّیّتی است که شارع مقدّس نسبت به تکالیف داده است و راضـی نیست که آنها ترک شوند. به علاوه گفتیم اجماع هم داریم که اهمال تکالیف جایز نیست.[۲۰۰]

[۲]- اکنون مصنّف فقره دوّم دلیل چهارم انسداد را پاسخ می‌دهند (قسمت دوّم

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۵۸

و لو قیـل بعـدم جریـان الاستصـحاب فی أطراف العلم الإجمـالی، لاسـتلزام شـمول دلیله لها التناقض فی مـدلوله، بداهـهٔ تناقض حرمهٔ النقض فی کل منها بمقتضی (لا تنقض) لوجوبه فی البعض، کما هو قضیهٔ (و لکن تنقضه بیقین آخر) [۱].

دلیل چهارم: مستدل می گفت: رجوع به اصول عملیّه درست نیست).

تذکّر: به یک اعتبار اصول عملیّه بر سه قسم هستند:

الف- بعضی از اصول عملیّه- مانند احتیاط- همیشه تکلیفی را برای انسان ثابت می کنند.

ب- بعضی از اصول، همیشه نافی تکلیف هستند مانند اصل برائت.

ج- بعضی از اصول- همچون استصحاب- گاهی اثبات تکلیف می کنند و گاهی نفی تکلیف می‌نمایند.

سؤال: آیا با وجود علم اجمالی به تکالیف، نمی‌توان به اصول عملیّه رجوع کرد؟

جواب: با وجود علم اجمالی به تکالیف، عقلا مانعی از رجوع به اصول مثبت تکلیف وجود ندارد.

آیا مانعی در میان بود؟

آری مانع، وجود علم اجمالی به تکالیف بود امّا می گوئیم این صـلاحیّت برای مانعیّت ندارد زیرا دلیل اصول، عقلا و نقلا عام اسـت یعنی در مواردی که مقتضـی موجود است عقـل، حکم به احتیاط می کنـد مثلا در شک در «مکلّف به»[۲۰۱] عقل، حکم به احتیاط می کند.

و از نظر شرعی هم عام است یعنی دلیل استصحاب (لا تنقض الیقین بالشک) شامل ما نحن فیه می‌شود.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند: حتّی اگر بگوئیم در اطراف علم اجمالی، استصحاب

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۵۹

و ذلک لأنه إنما یلزم فیما إذا کان الشک فی أطرافه فعلیا. و اما إذا لم یکن کذلک، بل لم یکن الشک فعلا إلا فی بعض أطرافه، و کان بعض أطرافه الآخر غیر ملتفت إلیه فعلا- أصلا، کما هو حال المجتهد فی مقام استنباط الأحکام، کما لا یخفی، فلا یکاد یلزم ذلک، فإن قضیة (لا تنقض) لیس حینئذ إلا- حرمة النقض فی خصوص الطرف المشکوک، و لیس فیه علم بالانتقاض کی یلزم التناقض فی مدلول دلیله من شموله له، فافهم [۱].

جاری نمی‌شود، امّا در ما نحن فیه می‌گوئیم می‌توان به اصول مثبت تکلیف- مانند استصحاب- رجوع نمود.

سؤال: آیا در اطراف علم اجمالی، اصول و استصحاب جاری نمی‌شوند؟

جواب: در مسئله اقوالی هست از جمله اینکه: اجرای اصل در اطراف علم اجمالی چون مستلزم تناقض در ادله اصول است لذا می‌گویند در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری نمی‌شوند[۲۰۲].

[۱]- اگر قائل شدیم که در اطراف علم اجمالی، اصول عملیّه و استصحاب جاری نمی‌شود باز در اینجا استصحاب مثبت تکلیف جاری است چرا؟ زیرا در آنجا نسبت به تمام اطراف، شک (فعلی) داشتیم امّا در ما نحن فیه، علم اجمالی بوجود تکالیف داریم و می‌خواهیم یک استصحاب جاری کنیم امّا نسبت به سائر اطراف و تکالیف «شک فعلی» نداریم.

مثال: وقتی مجتهدی می‌خواهد نسبت به وجوب نماز جمعه استصحاب جاری کند، نسبت به آن تکالیف دیگر (معلوم بالاجمال) توجّه ندارد تا اینکه شما بگوئید:

در صدر و ذیل دلیل استصحاب، تناقض پیش می‌آید و در اجرای استصحاب، شک فعلی

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۶۰

و منه قد انقدح ثبوت حکم العقل و عموم النقل بالنسبة إلی الأصول النافیة أیضا، و أنه لا یلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدلیل لها لو لم یکن هناک مانع عقلا أو شرعا من إجرائها، و لا مانع کذلک لو کانت موارد الأصول المثبتة بضمیمة ما علم تفصیلا، أو نهض علیه علمی بمقدار المعلوم إجمالا، بل بمقدار لم یکن معه مجال لاستکشاف إیجاب الاحتیاط، و إن لم یکن بذاک المقدار [۱].

و من الواضح أنه یختلف باختلاف الأشخاص و الأحوال [۲].

لازم است نه شک تقدیری.

[۱]- از آنچه که بیان کردیم معلوم شد که با وجود علم اجمالی نسبت به تکالیف، اصول نافی تکلیف هم جاری می‌شود و تناقض در ادله اصول لازم نمی‌آید و مانع عقلی و شرعی هم در میان نیست.

سؤال: آیا وجود علم اجمالی مانع عقلی از اجرای اصل نافی تکلیف نیست؟

آیا اجماع و اهتمام شارع به عدم اهمال تکالیف، مانع شرعی نیست؟

جواب: اگر آنچه را که با اصول مثبت و علم تفصیلی و دلیل علمی بدست آورده‌ایم به اندازه تمام معلوم بالاجمال باشد در این صورت، مانعی برای اجرای اصول نافیه وجود ندارد.

اگرچه به اندازه تمام آن‌هم نباشد بلکه به اندازه بسیاری از آن باشد مانعی از اجرای اصول نافیه وجود ندارد.

[۲]- انحلال علم اجمالی بواسطه علم تفصیلی و اصول مثبت و دلیل علمی به حسب اشخاص و مجتهدین متفاوت است. مثلا یک مجتهد، خبر واحد عادل را حجّت می‌داند. امّا دیگری خبر واحد موثّق را حجّت می‌داند. در نتیجه فرد اوّل، مقدار کمتری از احکام را با دلیل علمی استنباط می کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۶۱

و قد ظهر بذلک أن العلم الإجمالی بالتکالیف ربّما ینحل ببرکهٔ جریان الأصول المثبتهٔ و تلک الضمیمهٔ، فلا یوجب حینئذ للاحتیاط عقلا و لا شرعا أصلا، کما لا یخفی [۱].

کما ظهر أنه لو لم ینحل بذلک ۲۰۳]، کان خصوص موارد أصول النافیهٔ مطلقا- و لو من مظنونات [عدم التکلیف محلا للاحتیاط فعلا، و یرفع الید عنه فیها کلا أو بعضا،

گاهی یک مجتهد، احکام معلوم بالتّفصیل فراوانی دارد و با خبر واحد موثّق و شهرت فتوائی و اصول مثبت تکلیف، آن علم اجمالی به تکالیف را به‌طور کلّی منحل می کند. و لذا هیچ مانعی از اجرای اصول نافیه وجود ندارد و همچنین احوال هم مختلف است. گاهی مجتهد در زمانی هست که به کمک علم تفصیلی و ظن معتبر و اصول مثبت، تمام علم اجمالی به تکالیف را منحل می کند و گاهی این‌چنین نیست.

[۱]- تقریبا مصنّف خلاصه‌ای از بحث را بیان می کنند که:

چه‌بسا علم اجمالی به تکالیف بوسیله اصول مثبت و علم تفصیلی و دلیل علمی منحل می‌شود و عقلاـ و شرعا وجهی برای لزوم احتیاط باقی نمی‌ماند (که مفصّلا توضیح داده‌ایم).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۶۲

بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر- علی ما عرفت- لا[۲۰۴] محتملات التکلیف مطلقا [۱].

---

(۱) [۱]- مصنّف به قائلین انسداد اعتراض می کند که:

اگر علم اجمالی به تکالیف بوسیله اصول مثبت تکلیف و علم تفصیلی و دلیل علمی منحل نشد، لازمه‌اش این است که در تمام موارد اصول نافیه مطلقا[۲۰۵] احتیاط[۲۰۶] کنیم نه اینکه بگوئیم مطلق ظن حجّیّت دارد و دیگر به اصول مثبت هم عمل نکنیم زیرا عمل به اصول مثبت تکلیف حجّت شرعی و موافق احتیاط است.

و لو من مظنونات عدم التّکلیف: یعنی اگر مجتهد مظنّه به عدم تکلیف هم پیدا کرد باز باید به احتیاط عمل کند مثلا اگر هشتاد درصد احتمال می‌دهد که دعا عند رؤیهٔ الهلال واجب نیست و در نتیجه بیست درصد احتمال وجوب می‌دهد در این مورد هم به مقتضای علم اجمالی باید احتیاط بکند- گرچه نسبت به تکالیف «وهم» دارد.

اشکال: این احتیاط باعث اختلال نظام و یا لا اقل عسر و حرج است.

جواب: به مقداری احتیاط کند که موجب اختلال نظام و یا عسر و حرج نشود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۶۳

و اما الرجوع إلی فتوی العالم فلا یکاد یجوز، ضرورهٔ أنه لا یجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذی یری خطأ من یدعی انفتاح باب العلم أو العلمی، فهل یکون رجوعه إلیه بنظره إلا من قبیل رجوع الفاضل إلی الجاهل؟ [۱].

و اما المقدّمهٔ الخامسهٔ: فلاستقلال العقل بها، و أنه لا یجوز التنزل- بعد عدم التمکن من الإطاعهٔ العلمیهٔ أو عدم وجوبها- إلا إلی الإطاعهٔ الظنیهٔ دون الشکیهٔ أو الوهمیهٔ، لبداههٔ مرجوحیتهما بالإضافهٔ إلیها، و قبح ترجیح المرجوح علی الراجح، لکنک عرفت عدم

وصول النوبـة إلى الإطاعـة الاحتمالیـة، مع دوران الأمر بین الظنیـة و الشـکیة أو الوهمیـة، من جهـة ما أوردناه علی المقدمة الأولی من انحلال العلم الاجمالی بما فی أخبار الکتب المعتبرة، و قضیّته الاحتیاط بالالتزام عملا بما فیها من التکالیف، و لا بأس به حیث لا یلزم منه عسر فضـلا عمـا یوجب اختلال النظـام. و ما أوردنا علی المقدّمـة الرابعـة من جواز الرجوع إلی الأصول مطلقا، و لو کانت نافیـة، لوجود المقتضـی و فقـد المانع عنه لو کان التکلیف فی موارد الأصول المثبتـة و ما علم منه تفصـیلا، أو نهض علیه دلیل معتبر بمقـدار المعلوم بالإجمـال، و إلا ـ فإلی الأصول المثبتـة وحـدها، و حینئـذ کان خصوص موارد الأصول النافیـة محلا لحکومـة العقل، و ترجیح مظنونات التکلیف فیها علی غیرها، و لو بعد استکشاف وجوب الاحتیاط فی الجملة شرعا، بعد عدم

---

(۱) [۱]- یک قسـمت از مقدّمه چهارم دلیل انسداد این بود که مجتهد انسدادی نمی‌تواند به مجتهد انفتاحی رجوع کند. و با کمک مقدّمات دیگر، نتیجه گرفته شد که مجتهد انسدادی باید به ظنّ خود عمل کند.

مصـنّف این قسمت از دلیل چهارم را پذیرفته‌اند و می‌فرمایند: تقلید، رجوع جاهل به عالم است و مجتهد انسدادی جاهل نیست تا از مجتهـد انفتاحی تقلیـد کنـد بلکه مجتهـد انسدادی عالم به انسداد باب علم و علمی است و خود را فاضل و مجتهد انفتاحی را جاهل می‌داند. در نتیجه رجوع او به انفتاحی از قبیل رجوع عالم به جاهل خواهد بود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۶۴

وجوب الاحتیاط التام شرعا أو عقلا- علی ما عرفت تفصیله- هذا هو التحقیق علی ما یساعد علیه النظر الدقیق، فافهم و تدبر جیّدا [۱].

نقد و بررسی مقدّمه پنجم دلیل انسداد

[۱]- خلاصه مقـدّمه پنجم دلیل انسـداد: «اگر انسان، به ظن عمل نکنـد باید به وهم و شک عمل کند و این قبیح است لذا می‌گوئیم ظن حجّیّت دارد و اطاعت ظنّی و غیر علمی کافی است».

برای توضیح متن، مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم و آن اینکه ما چهار نوع اطاعت تصوّر می‌کنیم:

۱- اطاعت علمی تفصیلی: این نوع، امکان ندارد چون باب علم منسد است.

۲- اطاعت علمی اجمالی (احتیاط): این نوع اطاعت هم ممکن ۲۰۷] یا واجب ۲۰۸] نیست.

۳- اطاعت ظنّی: یعنی به تمام مظنونات عمل کنیم.

۴- اطاعت شکّی و وهمی: یعنی به مشکوکات و موهومات عمل کنیم.

قائلین به انسداد می‌گویند: اگر اطاعت وهمی و شکّی را بر اطاعت ظنّی ترجیح دهیم، این قبیح است لذا می‌گوئیم مطلق ظن حجّیّت دارد و اطاعت ظنّی کافی است.

مصنّف در مقام جواب از مقدّمه پنجم، می‌فرمایند: ما هم قبول داریم که عقل، حکم به قبح ترجیح مرجوح بر راجح می‌کند ولی آیا مـا ملزم هستیم که به «ظن» یا به «وهم و شک» عمل کنیم- تا شـما بگوئیـد: عمل به «وهم و شک» ترجیـح مرجوح بر راجـح است و قبیح، پس باید طبق مظنّه عمل نمود و در نتیجه اطاعت ظنّی کافی است.

ما سابقا توضیح دادیم که اصلا نوبت به اطاعت احتمالیّه نمی‌رسد در جواب از مقدّمه اوّل دلیل انسداد بیان شد که:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۶۵

فصل ۲۰۹] هل قضیة المقدمات علی تقدیر سلامتها هی حجیة الظن بالواقع، او بالطریق او بهما؟

اقوال ....

آن علم اجمالی کبیر نسبت به وجود واجبات و محرّمات، به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود. یعنی علم اجمالی پیدا می کنیم که اگر به اخبار موجود در کتب معتبر عمل کنیم یقین به برائت ذمّه پیدا می‌کنیم و در عمل کردن به اخبار بأس و اشکالی نیست چون از عمل به اخبار و احتیاط در محدوده آنها حتّی عسر و حرج هم لازم نمی‌آید تا چه رسد به اینکه این احتیاط موجب مختل شدن نظام شود. و نوبت به اطاعت احتمالیّه و ظنّی و شکّی و وهمی نمی‌رسد تا بگوئید: دوران امر، بین اطاعت «ظنّی» و «شکّی و وهمی» پیش می‌آید و در نتیجه اطاعت «ظنّی» راجح است.

مگر در جواب از مقدّمه چهارم دلیل انسداد، بیان نکردیم که با وجود علم اجمالی می‌توان به اصول مثبت و نافی تکلیف عمل کرد؟

منتها رجوع به اصول نافی تکلیف یک قیدی داشت که بیان کردیم و دیگر لزومی به تکرار آن نمی‌بینیم [۲۱۰].

خلاصه می‌توان بوسیله علم تفصیلی و ظن معتبر، احکام الهی را استنباط نمود و نسبت به آنها اطاعت کرد و اصلا نوبت به اطاعت وهمی، شکّی و ظنّی [۲۱۱] نمی‌رسد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۶۶

المقصد السابع فی الأصول العملیة و هی التی ینتهی إلیها المجتهد بعد الفحص و الیأس عن الظفر بدلیل، ممّا دل علیه حکم العقل أو عموم النقل [۱].

مقصد هفتم [اصول عملیّه]

اشاره

[۱]- مقصد هفتم از این کتاب درباره اصول عملیّه است این اصول وقتی جاری می‌شوند که مجتهد تتبع کامل بکند و از طریق علم یا دلیل علمی نتواند حکم شرعی را استنباط کند آن‌وقت می‌تواند به این اصول تمسّک نماید، بنابراین اگر دلیلی مخالف یا حتّی موافق اصل عملی باشد اصلا نوبت به اجرای اصل عملی نمی‌رسد.

البتّه پشتوانه اصول عملیّه یا حکم عقل است مانند دلیل عقلی بر اصالة البراءة[۲۱۲] و یا اینکه عموم نقل، دلیل بر اعتبار اصل عملی است مانند دلیل نقلی بر اعتبار استصحاب [۲۱۳].

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۶۷

و المهم منها أربعة، فإن مثل قاعدة الطهارة فیما اشتبه طهارته بالشبهة الحکمیة، و إن کان مما ینتهی إلیها فیما لا حجة علی طهارته و لا علی نجاسته، إلا أن البحث عنها لیس بمهم، حیث إنها ثابتة بلا کلام، من دون حاجة إلی نقض و ابرام، بخلاف الأربعة، و هی: البراءة و الاحتیاط، و التخییر و الاستصحاب، فإنها محل الخلاف بین الأصحاب، و یحتاج تنقیح مجاریها و توضیح ما هو حکم العقل أو مقتضی عموم النقل فیها إلی مزید بحث و بیان و مئونة حجة و برهان، هذا مع جریانها فی کل الأبواب، و اختصاص تلک القاعدة ببعضها. [۱].

آیا اصول عملیّه منحصر به چهار اصل است

[۱]- اصول عملیّه به چهار اصل مهم و معروف (یعنی برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر) منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از این‌ها است ما اصول عملیّه دیگری هم مانند قاعده طهارت ۲۱۴] داریم که این اصل هم در شبهات حکمیّه ۲۱۵] و هم در شبهات موضوعیّه ۲۱۶] جاری می‌شود.

مثالی برای شبهه موضوعیّه: اگر کسی شک کند که لباسش طاهر یا متنجس است و حالت سابقه آن لباس هم مشخّص نباشد در این صورت می‌تواند قاعده طهارت را اجرا نماید.

مثالی برای شبهه حکمیّه: مثلا شک پیدا کردید که دلیلی بر نجاست وذی

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۶۸

و مذی قائم شده است یا نه اینجا می‌توانید به قاعده طهارت تمسّک کنید.

آیا اجرای اصول در شبهات موضوعیّه جزء مسائل اصولیّه است؟

خیر، اصول و قواعدی که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند جزء مسائل اصولیّه نیستند بلکه جزء مباحث فقهیّه می‌باشند زیرا مسئله اصولی آن است که حکم کلّی از آن استنباط شود[۲۱۷] و اینکه لباس فردی طاهر یا نجس است حکم کلّی نیست بلکه یک حکم جزئی است.

آری اصول و قواعدی که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند جزء مسائل علم اصول و مرتبط به علم اصول هستند.

خلاصه: ۱- اصول اربعه و قواعدی که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند جزء مسائل اصول هستند و اصول و قواعدی که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند جزء مباحث فقهیّه هستند.

۲- اصول عملیّه، منحصر به چهار اصل معروف نمی‌باشد.

اشکال: اگر اصالة الطّهارة در شبهات حکمیّه جاری می‌شود و جزء مسائل اصول است پس چرا در مباحث علم اصول درباره آن بحث نکرده‌اند.

جواب: اوّلا- درباره اصالة الطهارة اختلافی وجود ندارد و اشکال و ایرادی درباره‌اش نیست بخلاف اصول عملیّه معروف و استصحاب که مرحوم شیخ در کتاب رسائل یازده قول درباره آن نقل کرده است.

و از طرفی مجرای اصالة الطّهارة مشخص است (یعنی شیء مشکوک الطّهارة) بخلاف استصحاب که مباحث دقیقی دارد و باید بحث نمود که آیا استصحاب در امور عدمیّه، در امور تدریجیّه و در حکم کلّی جاری می‌شود یا نه و همچنین باید بحث نمود که

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۶۹

فافهم [۱].

دلیل استصحاب یعنی لا تنقض الیقین ... شامل شک در مقتضی می‌شود یا نه و غیر ذلک.

ثانیا قاعده طهارت در باب طهارت و نجاست جاری می‌شود.

امّا اصول عملیّه مانند استصحاب و برائت در اکثر بلکه تمام ابواب فقه مورد استناد است.

[۱]- اگر یک مسئله اصولی فقط در یک کتاب فقهی قابل استناد باشد این سبب نمی‌شود که ما در علم اصول از آن بحث نکنیم.

آیا باید تمام مسائل اصولی در تمام ابواب فقه جاری باشد؟ خیر.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۷۰

فصل لو شک فی وجوب شیء او حرمته، و لم تنهض علیه حجة جاز شرعا و عقلا ترک الأول و فعل الثانی، و کان مأمونا من عقوبة مخالفته، کان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجماله، و احتماله الکراهة أو الاستحباب، أو تعارضه فیما لم یثبت بینهما

ترجیح، بناء علی التوقف فی مسألهٔ تعارض النصین فیما لم یکن ترجیح فی البین. و اما بناء علی التخییر- کما هو المشهور- فلا مجال لأصالهٔ البراءهٔ و غیرها، لمکان وجود الحجهٔ المعتبرهٔ، و هو أحد النصین فیها، کما لا یخفی [۱].

اصل برائت

اشاره

[۱]- مرحوم شیخ (اعلی اللّه مقامه الشّریف) در کتاب رسائل تقسیمات فراوانی برای شک کرده‌اند از جمله اینکه: شبهات را به دو نوع تقسیم نموده‌اند: ۱- شبهه وجوبیّه ۲- شبهه تحریمیّه و درباره هرکدام مستقلا بحث نموده‌اند امّا مصنّف تمام این‌ها را تحت عنوان شک در تکلیف اعم از وجوبی و تحریمی بحث نموده‌اند.

تعریف شبهه تحریمیّه: شبهه تحریمیّه این است که ما در مورد یک شیء احتمال حرمت و غیر حرمت بدهیم لکن احتمال غیر از حرمت آن نباید احتمال وجوب باشد مانند: احتمال حرمت و احتمال کراهت. احتمال حرمت و اباحه.

تعریف شبهه وجوبیّه: این است که در مورد یک شیء احتمال وجوب و غیر از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۱

وجوب بدهیم لکن احتمال غیر از وجوب آن نباید احتمال حرمت باشد. مثلا امر دائر بین وجوب و استحباب باشد یا اینکه امر دائر بین وجوب و اباحه باشد.

در شبهه تحریمیّه منشأ احتمال حرمت چیست؟

۱- گاهی منشأ شک، فقدان نص است مثلا- چون نص و روایتی در مورد شرب تتن نیست ما شک در حرمت آن می‌کنیم لذا می‌توانیم به اصل عملی و برائت رجوع کنیم (لکن شاید بحسب واقع حرام باشد).

۲- گاهی منشأ شک اجمال نص است. مثلا روایتی در مورد شرب تتن هست امّا دلالتش مردّد بین حرمت و کراهت است یعنی نه ظهوری در کراهت دارد و نه ظهوری در حرمت دارد، لذا می‌توانیم به اصالهٔ البراءهٔ تمسّک کنیم.

۳- و بعضی از اوقات منشأ شک، تعارض دو یا چند نص است. مثلا یک روایت دلالت بر حرمت شرب تتن می‌کند و روایت دیگر دالّ بر عدم حرمت شرب تتن است بدون اینکه یکی از این دو بر دیگری ترجیحی داشته باشد.

تذکّر: در صورت سوّم اگر مرجّحی در بین نباشد باید ببینیم وظیفه اقتضای چه چیز را دارد.

اگر در تعارض نصّین مقتضای قاعده، تخییر باشد در این صورت مجتهد مخیّر است به یکی از آن دو روایت عمل نماید و جای تمسّک به اصول عملیّه نیست زیرا مسئله، دارای دلیل است و چنانچه در تعارض نصین، وظیفه، توقّف باشد یعنی کأنّ دلیلی در مسئله وجود ندارد و ما حقّ عمل به احدهما را نداریم در این صورت می‌توان به اصل عملی رجوع نمود.

خلاصه: در شبهه تحریمیّه ۱- گاهی منشأ شک فقدان نص است. ۲- گاهی اجمال نص است ۳- و گاهی تعارض نصین می‌باشد (شبهات حکمیّه).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۲

و قد استدل علی ذلک بالأدلهٔ الأربعهٔ: [۱].

قسم چهارم شبهات، شبهه تحریمیّه موضوعیّه است مثال: مایعی است نمی‌دانیم که آیا خمر است تا اینکه حرام باشد یا اینکه خلّ است تا در نتیجه حلال باشد و همچنین در شبهات وجوبیّه همین تقسیمات چهارگانه وجود دارد. ۱- شبهه وجوبیّه که منشأ شک، فقدان نص است ۲- شبهه وجوبیّه که منشأ شک، اجمال نص است ۳- شبهه وجوبیّه که منشأ شک، تعارض نصین است ۴- شبهه وجوبیّه موضوعیّه.

پس در واقع می‌توان هشت بحث مستقل را مطرح کرد ولی بحث از شبهه موضوعیّه مربوط به فقه است و اگر گاهی هم در علم اصول درباره‌اش بحث می‌کنیم علی سبیل الاستطراد است و ما هم فعلا ـ در شبهات موضوعیّه بحثی نداریم پس دو قسم از اقسام هشت‌گانه کنار می‌رود و امّا آن شش قسم را هم مرحوم آقای آخوند جداگانه و مستقل بحث نمی‌کنند بلکه می‌فرمایند:

«لو شکّ فی وجوب شیء او حرمته و لم تنهض ...».

اگر شک در وجوب یک شیء یا شک در حرمت شیء دیگر بکنیم و دلیلی بر وجود تکلیف نداشته باشیم شرعا و عقلا می‌توانیم محتمل الوجوب را ترک کنیم و محتمل الحرمه را مرتکب شویم با همان تفاصیلی که بیان کردیم.

عقلا- یعنی دلیل عقلی بر برائت داریم و آن قاعده قبح عقاب بلا بیان است.

شرعا- یعنی دلیل شرعی و نقلی بر برائت داریم مانند آیات و روایات.

خلاصه: بحث ما در شبهات حکمیّه است (اعمّ از شبهه وجوبی یا تحریمی).

ادله اعتبار اصل برائت

[۱]- برای اعتبار اصل برائت به ادله اربعه استدلال شده است.

مدّعا: هرگاه در تکلیف مجهولی شک کنیم آن تکلیف برعهده انسان ثابت نمی‌شود یعنی در شبهه وجوبیّه ترک آن جایز است و در شبهه تحریمیّه ارتکاب آن

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۷۳

اما الکتاب: فبآیات أظهرها قوله تعالی: وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا [۱].

جایز می‌باشد (خواه منشأ شک، فقدان نص، اجمال نص، یا تعارض نصّین باشد).

دلیل قرآنی بر اعتبار اصل برائت

[۱]- به آیات متعدّدی از قرآن شریف برای اعتبار اصل برائت استدلال شده است ولی مرحوم مصنّف می‌فرمایند، ما به آیه‌ای که دلالتش اظهر و روشن‌تر از سایر آیات است تمسّک می‌کنیم و آن اینست:

... وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا.[۲۱۸]

برنامه و روش ما این نبوده است که فرد یا گروهی را عذاب کنیم مگر اینکه رسولی بر آنها بفرستیم (که فرستادن رسول کنایه از بیان و اتمام حجّت است).

ضمنا تذکّر این نکته لازم است که عذاب نکردن قبل از بیان و بعث رسول یک برنامه و سنّت الهی است و تنها اختصاص به زمان و اقوام گذشته ندارد.

کیفیّت استدلال به آیه

کبری: تا تکلیف بیان نشود خداوند کسی را عذاب نمی‌کند.

صغری: در شبهات وجوبیّه و تحریمیّه حکم الهی برای ما بیان نشده است زیرا اگر بیان شده بود ما شک نمی‌کردیم.

نتیجه: در شبهات وجوبیّه و تحریمیّه چون تکلیف بیان نشده است ما از عقوبت ایمن هستیم و می‌توانیم مشکوک الوجوب ۲۱۹] را ترک و مشکوک الحرمه ۲۲۰] را اتیان نمائیم ۲۲۱].

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۴

و فیه: إن نفی التعذیب قبل إتمام الحجهٔ ببعث الرسل لعله کان منهٔ منه تعالی علی عباده، مع استحقاقهم لذلک [۱].

و لو سلم اعتراف الخصم بالملازمهٔ بین الاستحقاق و الفعلیهٔ، لما صح الاستدلال بها إلا جدلا، مع وضوح منعه، ضرورهٔ أن ما شک فی وجوبه أو حرمته لیس عنده بأعظم مما علم بحکمه، و لیس حال الوعید بالعذاب فیه إلا کالوعید به فیه [۲].

پس آیه شریفه، به حسب ظاهر دلالت خوبی بر اصالهٔ البراءهٔ دارد، و این روش الهی مختص به امّت‌های گذشته نبوده است بلکه در مورد تمام امم می‌باشد.

[۱]- اشکال: مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند استدلال به این آیه دارای اشکال است و آن این است که با مدّعای ما تطبیق نمی‌کند چون مدّعای ما این است که اگر کسی مشتبه به شبهه وجوبیّه را ترک کند استحقاق عذاب ندارد و چنانچه مشکوک الحرمه را اتیان کند مستحقّ عذاب نیست امّا خداوند می‌فرماید ما در خارج قبل از بعث رسل کسی را عذاب نمی‌کنیم نفی فعلیّت عذاب می‌کند و واضح است که بین نفی استحقاق عذاب و نفی فعلیّت عذاب تفاوت هست چون ممکن است کسی استحقاق عقوبت داشته باشد لکن خداوند بخاطر لطف و رحمتش او را عذاب نکند که عدم عقوبت، دلیل بر عدم استحقاق نیست بلکه دلیل بر لطف و تفضّل الهی است. بنابراین آیه دلالتی بر مدّعای ما ندارد.

خلاصه: نفی فعلیّت عقوبت، اعم از نفی استحقاق عقوبت است آری اگر خداوند چنین تعبیر می‌کرد: مردم قبل از بعث رسل و اتمام حجّت استحقاق عقوبت ندارند در این صورت منطبق با مدّعای ما بود.

[۲]- مرحوم شیخ ۲۲۲] در کتاب رسائل خواسته‌اند از این اشکال جواب بدهند که:

آری قبول داریم که آیه شریفه، نفی فعلیّت عذاب می‌کند و نفی فعلیّت، اعمّ از نفی استحقاق است و ما هم بین فعلیّت و استحقاق ملازمه‌ای قائل نیستیم لکن خصم

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۵

ما (منکرین برائت) ملازمه را قبول دارد و می‌گوید اگر استحقاق عقوبت بود بدنبال آن فعلیّت عقوبت هم هست یعنی اگر استحقاق عقوبت بود به دنبالش عقوبت و عذاب هم هست لذا استدلال ما در برابر آنها کامل است و می‌گوئیم:

آیه نفی فعلیّت می‌کند و شما هم می‌گوئید بین استحقاق و فعلیّت ملازمه هست پس معنای نفی فعلیّت عذاب، نفی استحقاق عذاب است مصنّف می‌فرمایند: اگر ما بپذیریم که خصم ما معترف به ملازمه بین استحقاق عقوبت و فعلیّت هست باز هم به دو جهت استدلال به آیه درست نیست.

۱- استدلال به آیه، جنبه جدلی پیدا می‌کند نه جنبه برهانی در جنبه برهانی دلیل مبتنی بر مبنائی است که هم مستدل و هم خصم می‌پذیرند امّا اگر دلیل، مبتنی بر یک مبنای فاسدی شد که خود مستدل، آن مبنا را قبول ندارد امّا خصم، آن را پذیرفته است این جنبه برهانی ندارد بلکه عنوان جدل و اقناع خصم را پیدا می‌کند.

۲- اصلا خصم ما و منکرین برائت چنین اعترافی نکرده و نمی‌توانند چنین اعترافی بکنند.

سؤال: چرا خصم نمی‌تواند قائل به ملازمه بین استحقاق عذاب شود؟

جواب: اگر کسی حرام مسلّمی را مرتکب شد نهایت چیزی که می‌توانیم بگوئیم این است که او مستحق عذاب است امّا نمی‌توانیم بگوئیم او حتما عذاب می‌شود چون ممکن است خداوند او را ببخشد یعنی در گناهان مسلّم بین استحقاق و عقوبت ملازمه نیست امّا آیا می‌توانیم بگوئیم در مشتبهات ملازمه هست؟

مثال: اگر کسی شرب خمر نمود استحقاق عقوبت پیدا می‌کند ولی نمی‌توانیم بگوییم که او حتما گرفتار عذاب می‌شود امّا اگر کسی فرضا شرب تتن (مشکوک الحرمه) نمود ما نمی‌توانیم بگوییم حتما گرفتار عقوبت می‌شود؟ خیر.

آیا اهمیّت شرب تتن مشکوک الحرمه بیشتر از شرب خمر مسلّم الحرمه است؟

خیر.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۷۶

فافهم [۱].

و اما السنة: فبروایات منها: حدیث الرفع، حیث عد (ما لا یعلمون) من التسعة المرفوعة فیه، فالالزام المجهول ممّا لا یعلمون، فهو مرفوع فعلا و إن کان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذه علیه قطعا [۲].

آیا اخباریّون چنین اعترافی می‌کنند؟ خیر.

وعده بر عذاب در مشکوک الوجوب و مشکوک الحرمه بدتر از وعده بر عذاب در مسلّم الوجوب و مسلّم الحرمه نیست.

[۱]- اگر کسی بگوید آیه شریفه مربوط به امم گذشته است، یا بگوید آیه، نفی عذاب دنیوی می‌کند و یا اینکه اشکالات دیگر بر استدلال به آیه بکند تمام آنها قابل دفع است.

ادلّه روائی بر اعتبار اصل برائت

۱- حدیث «رفع»

اشاره

[۲]- یکی از روایات دالّ بر اعتبار برائت، حدیث رفع است:

عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله وضع عن امّتی تسع خصال: الخطاء و النّسیان و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطرّوا الیه و ما استکرهوا علیه و الطّیرة و الوسوسة فی التّفکر فی الخلق و الحسد ما لم یظهر بلسان أو ید.[۲۲۳]

ترجمه حدیث: حضرت صادق علیه السّلام فرمود: رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله فرموده: نه خصلت از امّت من برداشته شده: ۱- خطا، ۲- فراموشی ۳- آنچه ندانند ۴- آنچه نتوانند ۵- آنچه بدان مضطر شوند ۶- آنچه به ناخواه (و زور) برآن وادار شوند ۷- طیره ۸- وسوسه در تفکّر (و اندیشه) در آفرینش ۹- حسد (و رشک بردن) در صورتی که به زبان یا دست آشکار نشود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۷۷

تذکّر: حدیث رفع ظهور در امتنان دارد یعنی مزیّتی است که خداوند متعال برای شخصیّت رسول اکرم صلّی اللّه علیه و آله قائل شده است و مفاد حدیث این است که نه چیز از امّت حضرت محمّد صلّی اللّه علیه و آله مرفوع است.

کیفیّت استدلال به حدیث رفع

سؤال: مقصود از «ما» ی موصوله چیست؟

جواب: مقصود همان تکلیف مشکوک و الزام [۲۲۴] مجهول است، چون فرض، این است که مجتهد تحقیق کرده است [۲۲۵] و دلیلی بر حرمت شرب تتن نیافته، و حکم شرب تتن برای او مجهول است لذا می گوئیم حرمت شرب تتن، حکمی است که لا یعلمه المکلّف.

بنابراین در شبهه تحریمیّه و وجوبیّه نفس «الزام» (وجوب و حرمت) رفع و برداشته شده است یعنی: رفع الحکم الذی لا ـ یعلمونه الناس.

سؤال: برداشتن الزام یعنی چه؟ مثلا اگر شرب تتن به حسب واقع و لوح محفوظ حرام باشد در این صورت آن حرمت لوح محفوظی محو می‌شود؟

جواب: خیر، این رفع به حسب ظاهر و مقام فعلیّت است یعنی الآن و بالفعل بحسب حکم ظاهری حرمت مشکوکه، مرفوع است امّا اگر در واقع و لوح محفوظ، شرب تتن، حرام باشد آن حکم در جای خود محفوظ است یعنی از نظر انشا و حکم واقعی تغییری پیدا نمی‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۸

لا یقال: لیست المؤاخذهٔ[۲۲۶] من الآثار الشرعیهٔ، کی ترتفع بارتفاع التکلیف المجهول ظاهرا، فلا دلالهٔ له علی ارتفاعها [۱].

فإنه یقال: إنها و إن لم تکن بنفسها أثرا شرعیا، إلا أنها مما یترتب علیه بتوسیط ما هو أثره و باقتضائه، من إیجاب الاحتیاط شرعا، فالدلیل علی رفعه دلیل علی عدم إیجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبهٔ علی مخالفته [۲].

و همچنین در شبهه وجوبیّه می گوئیم بحسب ظاهر، آن وجوب مشکوک، مرفوع است امّا حکم واقعی و لوح محفوظی بجای خود ثابت است وقتی حرمت و وجوب مشکوک مرفوع شد می گوئیم مخالفت با آن تکلیف مشکوک، سبب استحقاق عقوبت نمی‌شود زیرا عقوبت بخاطر مخالفت با تکلیف بود، وقتی تکلیف (وجوب و حرمت) بحسب ظاهر رفع شد دیگر وجهی برای استحقاق عقوبت وجود ندارد بنابراین مدّعای ما ثابت شد پس در شبهات حکمیّه می‌توان اصل برائت را جاری نمود.

[۱]- اشکال: مؤاخذه و استحقاق عقوبت، اثر شرعی نیست، بلکه از آثار عقلی می‌باشد همان‌طور که سابقا هم گفته‌ایم در مورد اطاعت و عصیان، عقل، حکم می کند که عبد مطیع، مستحق مثوبت و عبد عاصی، مستحق عقوبت است.

مفاد حدیث رفع، این است که الزام مجهول و مشکوک بحسب ظاهر مرفوع است امّا دلالت بر نفی مؤاخذه و نفی استحقاق عقوبت (اثر عقلی) نمی کند.

خلاصه: با یک اصل تعبّدی نمی‌توان آثار عقلی را رفع و یا وضع نمود.

[۲]- جواب: گرچه استحقاق عقوبت مستقیما اثر شرعی تکلیف مجهول نیست تا با رفع تکلیف مجهول از سوی شارع، رفع شود لکن با واسطه، اثر شرعی تکلیف مجهول می‌شود که واسطه عبارت است از ایجاب احتیاط و ایجاب احتیاط، اثر تکلیف مجهول است و منظور از اینکه می گویند ایجاب احتیاط اثر تکلیف مجهول است این

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۹

لا یقال: لا یکاد یکون إیجابه مستتبعا لاستحقاقها علی مخالفهٔ التکلیف المجهول، بل علی مخالفهٔ نفسه، کما هو قضیهٔ إیجاب غیره [۱].

است که اگر شارع بخواهد تکلیف مجهول و مشکوک، مثل حرمت شرب تتن از سوی مکلّف رعایت شود باید احتیاط را بر او

واجب کند و خود این ایجاب احتیاط، بیان است گرچه بیان خاص نیست و با واجب شدن احتیاط اگر مکلّف مخالفت کند و تتن را شرب نماید مستحق عقوبت خواهد بود پس به دنبال ایجاب احتیاط، استحقاق عقوبت بر مخالفت پیدا می‌شود بنابراین استحقاق عقوبت با واسطه قرار گرفتن ایجاب احتیاط، مترتّب بر تکلیف مجهول شد لکن وقتی حدیث رفع دلالت دارد که حرمت مشکوک در مقام ظاهر برداشته شده یعنی احتیاط واجب نیست و شارع نخواسته حرمت مشکوک رعایت شود و در این صورت اگر مکلّف با تکلیف مجهول مخالفت کند و تتن را شرب کند استحقاق عقوبت نخواهد داشت چون دلیل خاصّی که بر حرمت شرب تتن نزد او قائم نشده و فرض این است که شارع احتیاط را هم بر او واجب نکرده لذا عقاب برآن، عقاب بلا بیان خواهد بود.

[۱]- اشکال: اگر در مورد جهل به تکلیف، شارع، احتیاط را واجب می‌کرد در این صورت ایجاب احتیاط، مستلزم عقوبت و استحقاق مؤاخذه بر تکلیف واقعی مجهول نمی‌شد بلکه اگر کسی با احتیاط مخالفت می‌کرد مستحق عقوبت بر ترک این واجب «ایجاب احتیاط» می‌شد نه برای مخالفت با «تکلیف واقعی مجهول»، اگر انسان با سایر تکالیف شرعی مخالفت کند مستحق عقوبت است اکنون هم که با ایجاب احتیاط مخالفت کرده است مستحق عقوبت خواهد بود.

مثال: اگر کسی با وجوب احتیاط مخالفت کند و شرب تتن مشکوک الحرمه را مرتکب شود در این صورت بخاطر مخالفت با «وجوب احتیاط»، مستحق عقوبت است نه بخاطر مخالفت و ارتکاب «شرب تتن» (اگر بحسب واقع شرب تتن حرام باشد).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۸۰

فإنه یقال: هذا إذا لم یکن إیجابه طریقیا، و إلا فهو موجب لاستحقاق العقوبهٔ علی المجهول، کما هو الحال فی غیره من الإیجاب و التحریم الطریقیین، ضرورهٔ أنه کما یصح أن یحتج بهما صح أن یحتج به، و یقال: لم أقدمت مع إیجابه؟ و یخرج به عن العقاب بلا بیان و المؤاخذهٔ بلا برهان، کما یخرج بهما [۱].

سؤال: آیا ما از حدیث رفع می‌خواهیم نتیجه بگیریم که استحقاق مؤاخذه بر وجوب احتیاط نفی شده است یا اینکه استحقاق مؤاخذه بر خود تکلیف واقعی مجهول مرفوع است.

جواب: بحث ما این است که آیا مخالفت با تکلیف مجهول سبب استحقاق عقوبت هست یا نه ما درباره استحقاق عقوبت بر مخالفت با «وجوب احتیاط» بحث نمی‌کنیم.

[۱]- جواب: ما به یک اعتبار دو نوع حکم داریم.

الف) حکم نفسی- که مخالفت و موافقت با خود آن سبب استحقاق عقوبت و مثوبت می‌شود.

ب) حکم طریقی- برای استحکام حکم واقعی و طریق به حکم واقعی است یعنی استحقاق عقوبت و مثوبت، بر حکم طریقی مترتّب نیست، بلکه استحقاق عقوبت و مثوبت مربوط به «واقع» است.

امّا «ایجاب احتیاط» حکم نفسی نیست تا موافقت و مخالفت با آن باعث استحقاق عقوبت و مثوبت شود بلکه حکمی است که جنبه طریقیّت دارد و مخالفت و موافقت و ثواب و عقاب، مربوط به آن «حکم واقعی مجهول» است و شاهد بر این مطلب، این است که اگر کسی احتیاط را رعایت کند دو ثواب برای او متصوّر نیست به این نحو که یک استحقاق مثوبت بخاطر رعایت احتیاط و یک استحقاق ثواب بخاطر حکم واقعی بلکه بخاطر موافقت با حکم واقعی مستحق یک ثواب می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۸۱

و قد انقدح بذلک، أن رفع التکلیف المجهول کان منّهٔ علی الأمهٔ، حیث کان له تعالی وضعه بما هو قضیته من إیجاب الاحتیاط، فرفعه، فافهم. [۱].

بطور کلّی هرکجا وجوب و حرمت طریقی هست این دو اصالتی ندارند بلکه همان «حکم واقعی» است که منشأ اثر است.
البتّه شارع می‌تواند به وسیله ایجاب و تحریم طریقی با عبد احتجاج کند.
مثال: اگر کسی وجوب ظاهری نماز جمعه را رعایت نکرد و بحسب واقع نماز جمعه واجب بود در این صورت شارع می‌تواند. احتجاج کند که چرا تو با حکم طریقی و ظاهری مخالفت کردی زیرا من به وسیله حکم ظاهری آن حکم واقعی را برای تو معیّن کردم.
به همین ترتیب اگر کسی با وجوب احتیاط هم مخالفت کرد شارع می‌تواند با او احتجاج کند که چرا احتیاط را ترک کردی که در این صورت عقاب بر ترک احتیاط یک عقاب بلا بیان و قبیح نمی‌باشد زیرا ایجاب احتیاط دلیل و بیان بر حکم است.
[۱]- عبارت فوق جواب از اشکال مقدّر است که:
حدیث رفع امتنانی بر امّت حضرت محمّد صلّی اللّه علیه و آله نیست زیرا اگر حدیث رفع هم نبود عقل مستقلا می‌گفت عقاب بلا بیان قبیح است و مانع استحقاق عقوبت می‌شد و حکم عقل هم مختصّ به یک امّت نیست بلکه مربوط به تمام امم می‌باشد.
جواب: همان‌طور که سابقا بیان کردیم خداوند می‌توانست نسبت به تکلیف مشکوک احتیاط را واجب نماید. و نیز می‌توانست آن تکلیف واقعی مجهول را رفع نکند و بواسطه وجوب احتیاط بفرماید: در تکلیف مجهول، با وصف مشکوکیت شرعا احتیاط واجب است.
اشکال: احتیاط مبیّن حکم الهی نیست لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری است.
جواب: لازم نیست تکلیف بعینه بیان شود، بلکه ایجاب احتیاط، هم بیان و برهان می‌باشد.
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۲
ثم لا یخفی عدم الحاجة إلی تقدیر المؤاخذة و لا غیرها من الآثار الشرعیة فی (ما لا یعلمون)، فإن ما لا یعلم من التکلیف مطلقا کان فی الشبهة الحکمیة أو الموضوعیة بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا، و إن کان فی غیره لا بدّ من تقدیر الآثار أو المجاز فی إسناد الرفع إلیه، فإنه لیس ما اضطروا و ما استکرهوا ... إلی آخر التسعة بمرفوع حقیقة.
نعم لو کان المراد من الموصول فی (ما لا یعلمون) ما اشتبه حاله و لم یعلم عنوانه، لکان أحد الأمرین مما لا بد منه أیضا [۱].

بنابراین می‌گوئیم خداوند می‌توانست در مورد تکلیف مجهول، احتیاط را جعل نماید امّا بخاطر منّت بر امّت خاتم الانبیاء صلّی اللّه علیه و آله وجوب احتیاط را رفع نموده است.
[۱]- تذکّر: عبارت فوق مقدّمه‌ای برای ایراد بر کلام ۲۲۷] مرحوم شیخ انصاری (اعلی اللّه مقامه الشّریف) می‌باشد.
مرحوم آقای آخوند حدیث رفع را چنین تبیین کردند که: مقصود از «ما» ی موصوله در رفع ما لا یعلمون، تکلیف و «حکم» است. یعنی رفع الحکم الذی لا یعلمونه النّاس، یا رفع الالزام الّذی یکون مجهولا للنّاس، یا رفع التّکلیف الذی لا یعلمونه النّاس. یعنی هر «حکمی» را که مردم نمی‌دانند آن حکم مرفوع است خواه در شبهه وجوبیّه، یا اینکه در شبهه تحریمیّه باشد بلکه بالاتر چه در شبهه حکمیّه باشد چه در شبهه موضوعیّه.
البتّه در شبهات موضوعیّه حکم جزئی برای مکلّف مجهول است یعنی نمی‌داند فلان مایع خمر است تا اینکه حرمت شرب داشته باشد یا اینکه خلّ است تا جواز شرب داشته باشد.
مصنّف می‌فرمایند طبق این معنا (اسناد رفع به حکم) نیازی به تقدیر «مؤاخذه»
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۳
یا «مجاز در اسناد» نمی‌باشد چون شارع همان‌طور که می‌تواند حکمی را وضع و ثابت نماید همان‌طور می‌تواند حکمی را برطرف

رفع کند.

همان‌طور که می‌تواند بگوید یجب و یحرم همان‌طور می‌تواند بگوید لا یجب و لا یحرم.

سؤال: فقرات دیگر روایت، ماننـد: اضـطرار و اسـتکراه را چگونه معنا می‌کنیـد؟ در آن فقرات که نمی‌توان گفت «حکم» اضـطرار و استکراه برداشته شده چون مکلّف هیچ‌گاه اضطرار به حکم پیدا نمی‌کند بلکه مکلّف نسبت به «فعل» خارجی اضطرار و استکراه پیدا می‌کند.

مثلا، شرب فلان مایع نجس مستکره علیه است.

جواب: مقصود از کلمه «ما» ی موصوله در فقرات بعدی «عمل خارجی» است، و رفع را به عمل نسبت می‌دهیم.

اشکال: آیا صحیح است که شارع در مقام تشریع بگوید فعل خارجی و شرب ماء مضطر الیه واقعا مرفوع است؟

خیر زیرا می‌دانیم شرب مضطر الیه تحقّق پیدا می‌کند پس حدیث نبوی را چگونه معنا کنیم.

جواب: ما ناچاریم ۲۲۸] ملتزم به یکی از این دو امر بشویم که:

۱- کلمه «مؤاخـذه» را در تقـدیر بگیریم و بگوئیم: رفع اسـتحقاق المؤاخذة علی ما اضـطروا الیه. رفع اسـتحقاق العقوبة علی شـرب ما اضطروا الیه.

۲- مجاز در اسناد قائل بشویم و بگوئیم همان‌طور که «انبت الرّبیع البقل»

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۴

اسناد مجازی است. در حدیث رفع هم یک اسناد غیر حقیقی و مجازی بکار رفته است.

مرحوم شیخ در اسـتدلال به حدیث رفع به اتّحاد سـیاق روایت اتّکا می‌کنند که: چون مراد از «ما» ی موصوله در «ما اضـطرّوا الیه» و اشباه آن «فعل و عمل» خارجی است. لذا می‌گوئیم مراد از «ما» در «رفع ما لا یعلمون» هم «فعل و عمل» خارجی است.

سؤال: در شبهه حکمیّه و در شرب تتن، عمل خارجی مجهول چیست؟

جواب: در شبهات حکمیّه، حکم، مشکوک، و مجهول است نه عمل خارجی لذا باید گفت حدیث رفع منحصر به شبهات موضوعیّه می‌شـود چـون در شـبهه موضوعیّه، عنوان عمـل، مشـکوک است خلاـصه بخـاطر اتّحـاد سـیاق روایت، مراد از «مـا» ی موصوله فعل خارجی است در نتیجه باید یا قائل به تقدیر شد و یا اینکه بگوئیم در روایت، مجاز در اسـناد هست (و حدیث رفع مختصّ به شبهات موضوعیّه می‌شود).

تذکّر: کأنّ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند که چه لزومی دارد رعایت اتّحاد سـیاق را بکنیم و ناچار شویم حدیث را منحصر به شبهه موضوعیّه بـدانیم؟ بلکه می‌گوئیم در رفع مـا لاـ یعلمون مراد از کلمه «ما»، «حکم» است و حـدیث رفع، هم ناظر به شـبهات حکمیّه و هم ناظر بر شبهات موضوعیّه است و استدلال به حدیث رفع کامل و تمام می‌باشد.

و در سایر فقرات مقصود از کلمه «ما» فعل خارجی است و قائل به تقدیر یا مجاز می‌شویم.

تا اینجا استدلال به حدیث رفع تمام شد، اکنون مصنّف درباره بعضی از فقرات حدیث این بحث را تعقیب و تکمیل می‌کنند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۵

ثم لا وجه لتقـدیر خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر فی غیر واحد غیرها، فلا محیص عن أن یکون المقدر هو الأثر الظاهر فی کل منها، أو تمام آثارها التی تقتضـی المنة رفعها، کما أن ما یکون بلحاظه الإسناد إلیها مجازا، هو هذا، کما لا یخفی. فالخبر دل علی رفع کل أثر تکلیفی أو وضعی کان فی رفعه منة علی الأمة، کما استشهد الإمام علیه السّلام بمثل هذا الخبر فی رفع ما استکره علیه من الطلاق و الصدقة و العتاق [۱].

(۱) [۱]- فقرات دیگر حدیث «ما استکرهوا»، «ما اضطرّوا» را چگونه معنا کنیم؟

آیا کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم؟

آیا در هر فقره اثر شاخص مربوط به آن را در تقدیر بگیریم؟ آیا تمام الآثار در تقدیر بگیریم؟

مصنف می‌فرمایند: اکنون که مسأله «تقدیر» را مطرح کردید، چرا ما خصوص «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم.

در فقرات دیگر حدیث رفع چه چیز را در تقدیر بگیریم ۲۲۹] مصنّف می‌فرمایند:

وجهی ندارد که ما کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم و بگوئیم رفع المؤاخذهٔ علی ما اضطروا الیه مخصوصا که در بعضی از فقرات دیگر همین حدیث، مؤاخذه در تقدیر گرفته نشده است.

شاهد: فردی مکره بر طلاق جمیع زنان و عتاق تمام عبید و انفاق تمام مالش شده بود وقتی از امام علیه السّلام حکم این مسئله را سؤال کردند حضرت فرمودند: اکراه بر طلاق و ...

اثری ندارد و طلاق صحیح واقع نمی‌شود و حضرت به همین حدیث نبوی تمسّک کردند[۲۳۰].

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۸۶

ثم لا یذهب علیک أن المرفوع فیما اضطر إلیه و غیره، مما أخذ بعنوانه الثانوی، إنما هو الآثار المترتبهٔ علیه بعنوانه الأولی، ضرورهٔ أن الظاهر أن هذه العناوین صارت موجبهٔ للرفع، و الموضوع للأثر مستدع لوضعه، فکیف یکون موجبا لرفعه؟ [۱].

یعنی حکم وضعی طلاق (صحّت) باستناد حدیث رفع برداشته شده است در این مورد مسئله مؤاخذه و استحقاق عقوبت مطرح نیست، بلکه مسئله بطلان و صحّت مطرح می‌باشد و امام علیه السّلام برای نفی صحّت به حدیث رفع تمسّک نمودند لذا می‌گوئیم وجهی ندارد که ما در حدیث رفع خصوص مؤاخذه را در تقدیر بگیریم.

لذا می‌گوئیم در هر فقره از حدیث اثر ظاهر و شاخص آن را در تقدیر می‌گیریم و اگر این را هم نپذیرید می‌گوئیم تمام الآثار را در تقدیر می‌گیریم مشروط بر اینکه امتنان، اقتضای رفع آن آثار را بکند زیرا حدیث رفع در مقام امتنان بر امّت خاتم الانبیاء صلّی اللّه علیه و آله است ۲۳۱].

البتّه اگر ما قائل به مجاز در اسناد هم بشویم وجهی برای تقدیر کلمه «مؤاخذه» نمی‌باشد و می‌گوئیم اسناد مجازی به لحاظ اثر شاخص یا تمام الآثار است.

خلاصه: حدیث نبوی دلالت بر رفع حکم تکلیفی (وجوب و حرمت) و وضعی (مانند صحّت و ...) می‌کند مشروط بر اینکه رفع آن حکم مقتضی امتنان باشد.

[۱]- اگر بنا شد در حدیث رفع، اثر شاخص یا تمام آثار مرفوع باشد در این

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۸۷

صورت: آیا مقصود از اثر، آثاری است که روی فعل و موضوع بعنوان «اوّلی» و «ثانوی» مترتّب شده است یا اینکه تنها آثار عنوان اوّلی را برمی‌دارد[۲۳۲].

مثال: چنانچه کسی مضطرّ به شرب خمر شود در این عمل و فعل خارجی (شرب) دو عنوان وجود دارد:

الف- عنوان اوّلی که عبارتست از شرب الخمر، و آثار عنوان اوّلی، مسئله حرمت و استحقاق حد و هشتاد تازیانه است.

ب- عنوان ثانوی که عبارتست از مضطرّ الیه بودن این عمل.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: حدیث رفع آثاری را که بر عنوان اوّلی مترتّب است برمی‌دارد یعنی کسی که مضطر به شرب خمر شده است نه، مرتکب فعل حرامی شده است و نه استحقاق حد و تازیانه دارد امّا اگر اثری بر عنوان ثانوی «اضطرار» مترتّب باشد

حدیث رفع آن اثر را نمی‌تواند بردارد چرا؟

زیرا اگر اثری بر عنوان ثانوی اضطرار ثابت باشد معنایش این است که این اضطرار اقتضاء وجود و ثبوت آن اثر را دارد آن‌وقت می گوئیم «اضطراری» که اقتضاء ثبوت اثری را دارد دیگر نمی‌تواند همان «اضطرار» بعنوان حدیث رفع، مقتضی رفع و نفی آن اثر باشد.

آیا عنوان ثانوی (اضطرار) می‌تواند هم مقتضی ثبوت یک اثر باشد و هم مقتضی رفع آن اثر؟ خیر.

مثال: از طرفی حدیث نبوی می گوید: رفع الخطاء یعنی «اثر» خطا مرفوع است و از طرف دیگر آیه شریفه می‌فرماید: وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...[۲۳۳]

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۸

لا یقال کیف؟ و إیجاب الاحتیاط فیما لا یعلم و إیجاب التحفظ فی الخطأ و النسیان، یکون أثرا لهذه العناوین بعینها و باقتضاء نفسها [۱].

یعنی در مورد قتل خطائی مثلا یک بنده آزاد شود.

آیا حدیث نبوی این حکم (تحریر رقبه) را از آیه شریفه رفع می کند یا اینکه بین حدیث رفع و آیه تعارض هست؟

جواب: حدیث رفع آثاری را که بر عناوین ثانوی (مانند خطاء، نسیان و ...) مترتّب است نمی‌تواند رفع کند بلکه آثاری که روی عنوان اوّلی فعلی ثابت است برمی‌دارد لذا در این مثال تعارضی بین آیه و حدیث نبوی نیست و حدیث نمی‌تواند اثر مترتّب بر خطا (تحریر رقبه) را نفی کند.

[۱]- اشکال: مرحوم مصنّف فرمودند: حدیث نبوی آثار عنوان اوّلی را رفع می کند نه آثار مترتّب بر عنوان ثانوی را.

اکنون ما از ایشان سؤال می کنیم:

آیا «وجوب احتیاط» در فقره ما لا یعلمون اثر عنوان اوّلی است تا با حدیث نبوی رفع شود؟

و آیا ایجاب تحفّظ[۲۳۴] در فقره نسیان و خطا اثر عنوان اوّلی است؟

جواب- ایجاب احتیاط و ایجاب تحفّظ اثر عنوان اوّلی نیست بلکه وجوب احتیاط در فقره «ما لا- یعلمون» اثر جهل و اثر «الحکم المجهول» است چون اگر کسی حکم را بداند احتیاط نمی‌کند لذا می گوئیم همین عدم وجوب احتیاطی را که شما با حدیث رفع ثابت کردید این اثر عنوان ثانوی است و حدیث رفع نمی‌تواند اثر عنوان ثانوی را برطرف کند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۹

فإنه یقال: بل إنما تکون باقتضاء الواقع فی موردها، ضرورة أن الاهتمام به یوجب إیجابهما، لئلا یفوت علی المکلف، کما لا یخفی [۱].

و منها: حدیث الحجب، و قد انقدح تقریب الاستدلال به مما ذکرنا فی حدیث الرفع، إلا أنه ربما یشکل بمنع ظهوره فی وضع ما لا یعلم من التکلیف، بدعوی ظهوره فی خصوص ما تعلقت عنایته تعالی بمنع اطلاع العباد علیه، لعدم أمر رسله بتبلیغه، حیث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إلیه تعالی [۲].

---

(۱) [۱]- جواب: ایجاب احتیاط اثر عنوان ثانوی و جهل نیست، بلکه اثر اهتمام شارع مقدّس به واقع و به همان عنوان اوّلی است و اگر از ما سؤال کنند چرا خداوند متعال احتیاط را واجب نمود؟ پاسخ می‌دهیم چون آن حکم واقعی اهمیّت فراوانی داشت لذا شارع، حکم به وجوب احتیاط نمود و ایجاب احتیاط اثر جهل به حکم نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: در مورد جهل دو فرض تصوّر می‌کنیم:

۱- ممکن است کسی جاهل به حکم باشد امّا شارع بخاطر عدم اهتمام احتیاط را واجب نکند.

۲- ممکن است کسی جاهل به حکم باشد و شارع بخاطر اهتمام نسبت به واقع احتیاط را واجب کند.

پس معلوم می‌شود ایجاب احتیاط و عدم ایجاب احتیاط دائر مدار اهتمام و عدم اهتمام شارع نسبت به واقع است، نه دائر مدار جهل و عدم جهل ۲۳۵].

۲- حدیث «حجب»

(۲) [۲]- عن ابی عبد اللّه علیه السّلام ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ۲۳۶].

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۰

ترجمه روایت: هر چیزی که خداوند علم آن را از بندگانش منع نموده، آن چیز از مردم برداشته شده است تقریب استدلال به این حدیث مانند حدیث رفع است و می‌گوئیم:

«ما» ی موصوله در این روایت: به معنی «حکم» می‌باشد و معنا چنین می‌شود:

آن حکمی که خداوند علمش را از بندگان منع نموده است، آن حکم در مرحله ظاهر برداشته شده و در مرحله فعلیّت تحقّق ندارد منتها در حدیث رفع تعبیر به «رفع» شده بود و اینجا تعبیر به «موضوع عنهم» شده است. آنجا تعبیر به «ما لا یعلمون» شده بود، ولی اینجا امام علیه السّلام می‌فرمایند «ما حجب اللّه».

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: ممکن است در این روایت اشکال شود که:

عنوان «ما لا یعلمون»، با عنوان «ما حجب اللّه» تفاوت دارد ظاهر «ما حجب اللّه» این است که خداوند علمش را منع نموده است یعنی عنایت خداوند به این تعلّق گرفته است که مردم علم به آن حکم پیدا نکنند و لذا به رسل خود امر ننموده است که آن حکم را تبلیغ نمایند در حقیقت این روایت مخصوص احکامی است که از دائره وحی و نبوّت خارج است.[۲۳۷]

امّا ظاهر «رفع ما لا یعلمون» این است: حکمی را که شما نمی‌دانید از شما برداشته شده و منشأ جهل این نیست که آن حکم از دائره وحی خارج بوده است چه‌بسا آن حکم در روایات بیان شده است امّا برای ما مخفی شده.

خلاصه اشکال: حدیث رفع منطبق با ما نحن فیه هست ولی روایت حجب منطبق با مدّعای ما نمی‌باشد.

سؤال: چرا روایت را چنین معنا می‌کنید تا منطبق با محلّ بحث ما نشود؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۱

و منها: قوله علیه السّلام (کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه) الحدیث، حیث دل علی حلیّة ما لم یعلم حرمته مطلقا، و لو کان من جهة عدم الدلیل علی حرمته، و بعدم الفصل قطعا بین إباحته و عدم ۲۳۸] وجوب الاحتیاط فیه و بین عدم وجوب الاحتیاط فی الشبهة الوجوبیة، یتم المطلوب [۱].

جواب: در این روایت، حجب به خداوند نسبت داده شده است، لذا اگر چنین معنا نکنیم اصلا اسناد حجب به خداوند صحیح نمی‌شود.

اگر روایتی برای ما مخفی شد آیا می‌توانیم بگوییم خداوند علمش را از ما منع نموده است؟ خیر.

ولی می‌توانیم بگوئیم حکم مستفاد از آن روایت بر ما مجهول است و حدیث رفع شامل آن می‌شود.

۳- حدیث «حل»

[۱]- سوّمین روایتی که در بحث برائت مورد استدلال قرار گرفته است عبارتست از:

«کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف انّه حرام بعینه»[۲۳۹].

معنا: هر چیزی که شک در حلّیت و حرمت آن داشته باشی در مرحله ظاهر، محکوم به حلّیت است تا وقتی بدانی که آن چیز حرام است.

آیا در ما نحن فیه می‌توان به این روایت تمسّک نمود؟

مرحوم مصنّف می‌فرمایند این روایت عام است و در دو جهت بحث می‌کنند:

۱- این روایت مسلّما شامل شبهات موضوعیّه می‌شود چون مفادش این است

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۲

که هر چیز که حرمت آن معلوم نباشد حلال است مثلا اگر شک کردیم که یک مایعی خمر است یا خل در این صورت می‌توانیم به اصل برائت تمسّک کنیم لکن بحث این است که آیا روایت مذکور مختصّ شبهات موضوعیّه است یا اینکه شامل شبهات حکمیّه هم می‌شود.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند: روایت، اطلاق دارد و شامل شبهات حکمیّه و موضوعیّه می‌شود.

اگر روایت مذکور مختصّ شبهات موضوعیّه بود دیگر در ما نحن فیه (شبهات حکمیّه) قابل استدلال نبود.

۲- مرحوم شیخ شبهات تحریمیّه را از شبهات وجوبیّه جدا نمودند امّا ما مدّعای خود را شبهه حکمیّه قرار دادیم (اعم از شبهه وجوبیّه و تحریمیّه) لذا ممکن است اشکال شود که:

روایت مذکور شامل شبهات تحریمیّه می‌شود امّا شامل شبهات وجوبیّه نمی‌شود.

جواب- ما از راه عدم الفصل و عدم القول بالفصل اشکال مذکور را حل می‌نماییم.

بیان ذلک: اگر برائت در شبهات تحریمیّه ثابت شد در شبهات وجوبیّه کسی مناقشه‌ای نکرده است.

به عبارت دیگر: نوع محدّثین و اخباریین در شبهات تحریمیّه قائل به وجوب احتیاط و عدم اجرای برائت هستند، کسی را ندیدیم که در شبهات وجوبیّه قائل به احتیاط باشد امّا در شبهه تحریمیّه بگوید احتیاط واجب نیست هرکسی که در شبهات تحریمیّه قائل به عدم وجوب احتیاط هست در شبهات وجوبیّه هم بلا اشکال عدم وجوب احتیاط و برائت را قبول دارد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۳

مع امکان أن یقال: ترک ما احتمل وجوبه مما لم یعرف حرمته، فهو حلال [۱].

تأمل [۲].

و منها: قوله علیه السّلام (الناس فی سعهٔ ما لا یعلمون) فهم فی سعهٔ ما لم یعلم، أو ما دام لم یعلم وجوبه أو حرمته، و من الواضح أنه لو کان الاحتیاط واجبا لما کانوا فی سعهٔ أصلا، فیعارض به ما دل علی وجوبه، کما لا یخفی [۳].

روایت مذکور در مورد شبهات تحریمیّه وارد شده است امّا بین برائت در شبهه تحریمیّه، و برائت در شبهه وجوبیّه ملازمه هست یعنی هرکسی در شبهه تحریمیّه قائل به برائت است در شبهه وجوبیّه هم مسلّما برائت را پذیرفته است لذا از راه عدم الفصل استدلال به حدیث مذکور در ما نحن فیه (شبهات حکمیّه) را تکمیل می‌نمائیم.

[۱]- مرحوم آقای آخوند برای اینکه شبهات وجوبیّه را در مدلول حدیث مذکور قرار دهند راه دیگری را بیان می‌کنند که: ممکن است ما تمام شبهات وجوبیّه را به شبهات تحریمیّه، مبدّل کنیم و بگوئیم:

ترک واجب حرام است، و در شبهه وجوبیّه اگر به جای فعل، جانب ترک را ترجیح دهیم یک شبهه تحریمیّه بوجود می‌آید.

[۲]- اشاره به بطلان راه اخیر است.

۴- حدیث «سعه»

اشاره

[۳]- روایت دیگری که مرحوم آقای آخوند در بحث برائت به آن تمسّک می‌کنند عبارتست از:

«النّاس فی سعهٔ ما لا یعلمون»[۲۴۰].

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۹۴

ظاهرا روایتی به این مضمون نداریم بلکه آنچه هست قریب به مضمون مذکور است.

کیفیت استدلال:

روایت «سعه» را به دو نحو می‌توان قرائت کرد که طبق هر دو قرائت می‌توان استدلال نمود.

الف: الناس فی سعهٔ ما لا یعلمون.

ب: الناس فی سعهٔ لا یعلمون.

اگر «ما» موصوله باشد کلمه «سعه» به آن اضافه می‌شود این «ما» ی موصوله مانند «ما» ی در حدیث رفع می‌باشد و معنی روایت چنین است:

مردم نسبت به چیزی و حکمی که نمی‌دانند در وسعت هستند پس مردم نسبت به حکم «مجهول» شرب تتن در وسعت می‌باشند و از ناحیه این حکم وظیفه‌ای ندارند.

و اگر بنحو اضافه نخوانیم «ما» به معنی «ما دام» می‌شود و معنی روایت چنین است:

مردم مادامی که جاهل هستند در سعه و عدم ضیق می‌باشند پس مردم تا زمانی که نسبت به شرب تتن جاهل هستند در وسعت می‌باشند.

سؤال: اگر ما به دلیلی از ادله اخباری‌ها برخورد کردیم که دلالت می‌کرد در این شبهات باید احتیاط کرد در این صورت نسبت بین آن دلیل و حدیث سعه چیست؟

آیا دلیل احتیاط حاکم و وارد بر حدیث سعه است و تقدّم بر روایت سعه دارد؟

جواب: اگر احتیاط واجب باشد در این صورت دیگر مردم در سعه نمی‌باشند بلکه در مضیقه قرار می‌گیرند لذا می‌گوئیم بین دلیل احتیاط و حدیث سعه تعارض هست

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۹۵

لا یقال: قد علم به وجوب الاحتیاط [۱].

فإنه یقال: لم یعلم الوجوب أو الحرمهٔ بعد، فکیف یقع فی ضیق الاحتیاط من أجله؟ نعم لو کان الاحتیاط واجبا نفسیا کان وقوعهم فی ضیقه بعد العلم بوجوبه، لکنه عرفت أن وجوبه کان طریقیا، لأجل أن لا یقعوا فی مخالفهٔ الواجب أو الحرام احیانا، فافهم [۲].

و مسئله تقدّم مطرح نیست.

[۱]- اشکال: مفاد حدیث سعه این است که مردم تا زمانی که حکم الهی را نمی‌دانند در وسعت هستند امّا مستشکل می گوید دلیل احتیاط چراغ راه ماست و لذا ما جاهل نمی‌باشیم تا به حدیث سعه تمسّک کنیم لذا دلیل احتیاط، بر حدیث سعه مقدّم و احتیاط واجب است.

[۲]- جواب: اگر دلیلی بر احتیاط داشته باشیم بر حدیث سعه مقدّم نمی‌باشد زیرا دلیل احتیاط ما را در مضیقه قرار می‌دهد ولی حدیث سعه ما را در وسعت و عدم ضیق قرار می‌دهد بلکه این دو دلیل با یکدیگر معارض می‌باشند.

چرا دلیل احتیاط بر حدیث سعه مقدّم نیست؟

آیا با وجوب احتیاط عدم العلم و جهل ما از بین می‌رود و ما عالم می‌شویم؟ خیر.

فرض کنید در شرب تتن احتیاط واجب است آیا این وجوب احتیاط جهل ما را نسبت به حکم واقعی شرب تتن زائل می کند؟ با وجوب احتیاط جهل و تردید ما بحال خود باقی است لذا می گوئیم حکم واقعی برای ما مجهول است و احتیاط ما را در مضیقه قرار می‌دهد، ولی حدیث سعه ما را در وسعت قرار می‌دهد لذا بین این دو تعارض هست.

آری اگر ادله احتیاط دلالت بر وجوب نفسی احتیاط بکند و بگوید در شبهه وجوبیّه و تحریمیّه احتیاط یک واجب نفسی است مانند سایر واجبات نفسی، در این صورت بین حدیث سعه و دلیل احتیاط تعارض نیست زیرا:

حدیث سعه می گوید نسبت به آنچه که نمی‌دانید در سعه هستید امّا دلیل احتیاط که

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۶

و منها: قوله علیه السّلام (کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی) و دلالته یتوقف علی عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحکمه، بالنهی عنه و إن صدر عن الشارع و وصل إلی غیر واحد، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه علی صدوره عنه سیما بعد بلوغه إلی غیر واحد، و قد خفی علی من لم یعلم بصدوره [۱].

یک وجوب نفسی برای ما درست کرد می گوید در مورد جهل باید احتیاط کرد لذا دلیل احتیاط تقدّم بر حدیث سعه دارد ولی ما بارها گفته‌ایم که احتیاط یک وجوب نفسی ندارد بلکه وجوب طریقی دارد و خودش موافقت و مخالفتی ندارد بلکه برای رعایت حکم واقعی مشکوک و مجهول است.

۵- مرسله صدوق

[۱]- یکی دیگر از روایاتی که در بحث برائت مورد استناد واقع شده است عبارتست از: کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی ۲۴۱]- یعنی محدودیّتی در اشیاء نیست تا زمانی که در آنها نهی وارد شود و هنگامی که نهی از طرف شارع وارد شد در این صورت اطلاق و آزادی منتفی می‌شود.

مصنّف نحوه استدلال به این روایت را بیان نکرده‌اند ولی می‌دانیم که تقریب استدلال به این حدیث شبیه تقریب استدلال به سایر احادیث است که با استفاده از یک صغری و کبری آن را بیان می کنیم:

در شبهه تحریمیّه، شرب تتن چیزی است که در موردش نهی وارد نشده است چون اگر نهی از طرف شارع وارد شده بود ما شک در مورد آن پیدا نمی کردیم (صغری)، هر چیزی که در موردش نهی وارد نشده باشد آن چیز مطلق و آزاد هست (کبری).

نتیجه: پس در شرب تتن محدودیّت و حرمت وجود ندارد و مکلّف می تواند

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۷

لا یقال: نعم، و لکن بضمیمة أصالة العدم صح الاستدلال به و تم. [۱].

نسبت به آن اصل برائت را جاری کند.

سؤال: مراد از «ورود» در «حتّی یرد فیه نهی» چیست؟

آیا مقصود صدور نهی است یا وصول نهی ۲۴۲]؟

اگر مقصود «وصول» باشد معنی حدیث چنین می‌شود: هر چیزی آزاد هست تا زمانی که نهی درباره‌اش برسد در این صورت استدلال به حدیث صحیح است زیرا در شرب تتن نهی نرسیده است. اگر واقعا هم نهی صادر شده باشد به ما نرسیده است ۲۴۳].

امّا اگر مراد از «ورود»، «صدور» باشد معنی حدیث چنین می‌شود: هر چیزی مطلق و آزاد هست تا زمانی که از طرف شارع نهی صادر شود در این صورت استدلال به حدیث صحیح نیست زیرا در شرب تتن ما نمی‌دانیم از طرف شارع منعی صادر شده است یا نه. ممکن است شارع در مورد شرب تتن نهی صادر کرده و برای بسیاری از مسلمین صدر اوّل آشکار بوده امّا به عللی برای ما مخفی مانده و آن نهی به ما نرسیده است.

کدام یک از دو صورت فوق صحیح است؟

مصنّف می‌فرمایند: ما قبول نداریم که «ورود» به معنی «وصول» باشد زیرا اگر منعی از طرف شارع مقدّس صادر شود در این صورت «ورود» صادق است مخصوصا که این نهی برای عدّه زیادی هم مشخّص شده باشد. امّا به عللی بر ما مخفی گشته است.[۲۴۴]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۴ ؛ ص۳۹۷

ابراین استدلال به این حدیث برای برائت صحیح نیست.

[۱]- اشکال: ما «ورود» را به معنی «صدور» نهی قبول می‌کنیم و چون نمی‌دانیم در شرب تتن منعی از طرف شارع صادر شده است یا نه از استصحاب کمک می‌گیریم و می‌گوئیم یک زمانی و لو در صدر اسلام نسبت به شرب تتن منعی وارد نشده بود لذا الآن

إیضاح الکفایة، ج‌۴، ص: ۳۹۸

فإنه یقال: و إن تم الاستدلال به بضمیمتها، و یحکم بإباحة مجهول الحرمة و اطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا، بل بعنوان أنه مما لم یرد عنه النهی واقعا [۱].

لا یقال: نعم، و لکنه لا یتفاوت فیما هو المهم من الحکم بالإباحة فی مجهول الحرمة، کان بهذا العنوان أو بذاک العنوان [۲].

هم استصحاب عدم صدور نهی را جاری می‌کنیم و می‌گوئیم در مورد شرب تتن نهی صادر و وارد نشده است و کلّ شیء مطلق حتّی ... را نسبت به شرب تتن جاری می‌کنیم و می‌گوئیم هنوز شرب تتن مطلق و آزاد است پس روایت مذکور دلالت بر حلّیّت شرب تتن می‌کند.

[۱]- جواب: مصنّف می‌فرمایند: قبول داریم که به کمک استصحاب می‌توان گفت که کلّ شیء مطلق دلالت بر حلّیّت شرب تتن ۲۴۵] می‌کند.

امّا ما در اصل برائت می‌خواهیم بگوییم که:

شرب تتن بعنوان اینکه «مجهول الحکم» و «مشکوک الحلیّة و الحرمة» است در ظاهر حلّیّت دارد.

امّا شما به کمک استصحاب احراز کردید شرب تتن بعنوان اینکه اصلا منعی در موردش صادر نشده است حلّیّت دارد.

به عبارت دیگر: اگر از شما سؤال کنند چرا شرب تتن حلال است نمی‌گوئید چون مشکوک الحکم است، بلکه جواب می‌دهید ما

به کمک استصحاب ثابت کردیم که در مورد شرب تتن شارع مقدّس منعی نکرده است.

[۲]- اشکال: شما در برابر اخباری‌ها می‌خواهید ثابت کنید که شرب تتن حلال است و بگوئید در شبهه تحریمیّه و وجوبیّه می‌توان برائت جاری کرد حال چه بعنوان این

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۹

فإنه یقال: حیث إنّه بذاک العنوان لاختص بما لم یعلم ورود النهی عنه أصلا، و لا یکاد یعم ما إذا ورد النهی عنه فی زمان، و إباحة فی آخر، و اشتبها من حیث التقدم و التأخر [۱].

لا یقال: هذا لو لا عدم الفصل بین أفراد ما اشتبهت حرمته [۲].

که شرب تتن مجهول الحکم باشد یا بعنوان اینکه شارع در موردش نهی و منعی نکرده است و استصحاب عدم ورود نهی در موردش جاری است.

خلاصه: به‌هرحال حکم به اباحه می‌شود و نمی‌توانید اشکال بکنید.

[۱]- جواب: اگر به کمک استصحاب حکم به حلّیّت و برائت کنیم فقط در مواردی می‌توان اصل برائت را جاری کرد که ما شک داشته باشیم که آیا از طرف شارع منعی وارد شده است یا نه.

امّا اگر در مواردی از طرف شارع هم نهی وارد شد و هم حکم به اباحه، ولی زمان و تقدّم و تأخّر آن دو برای ما مجهول بود در این صورت با وجود علم اجمالی می‌توانیم استصحاب عدم ورود نهی بکنیم و بگوئیم شرب تتن حلال است؟ خیر.

امّا اگر در شبهه تحریمیّه و در شرب تتن بعنوان مجهول الحکم ما حلّیّت و برائت را ثابت کردیم در فرض فوق و در تمام موارد می‌توانیم اصالة البراءة را جاری نمائیم.

[۲]- اشکال: اگر شک داشته باشیم که از طرف شارع نهی وارد شده است یا نه، استصحاب عدم ورود نهی کرده و حکم به اباحه می‌کنیم ۲۴۶] و همچنین در صورتی که علم اجمالی به صدور نهی و اباحه داشته باشیم ولی تقدّم و تأخّر آن دو مشتبه باشد حکم به اباحه می‌کنیم زیرا کسی بین این دو مورد قائل به فصل نشده است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۰۰

فإنه یقال: و إن لم یکن بینها الفصل، إلا أنه إنما یجدی فیما کان المثبت للحکم بالإباحة فی بعضها الدلیل، لا الأصل [۱].

فافهم.[۲۴۷]

هرکسی که فرض اوّل را قبول دارد صورت دوّم را هم می‌پذیرد.

[۱]- جواب: بله قبول داریم که کسی در شبهات تحریمیّه و در دو مورد فوق قائل به فصل نشده امّا این عدم الفصل در ما نحن فیه فائده‌ای ندارد، چرا؟

در مواردی به عدم الفصل می‌توان تمسّک کرد که یک جزء با دلیل اجتهادی ثابت شود بعد ما به کمک عدم فصل آن حکم را به سایر موارد سرایت دهیم.

مثال: روایت «حلّ» دلالت بر برائت در شبهات تحریمیّه می‌کرد و ما از راه عدم الفصل برائت را به شبهات وجوبیّه سرایت دادیم.[۲۴۸]

امّا اگر یک جزء با اصل عملی ثابت شد، حکم ظاهری ناشی از اصل عملی قابل توسعه نیست.

در ما نحن فیه شما چون شک در ورود نهی داشتید به کمک استصحاب عدم ورود نهی، حکم به حلّیّت شرب تتن نمودید لذا دیگر

از راه عدم الفصل نمی‌توانید این حکم ظاهری ناشی از اصل عملی را به موارد دیگر سرایت دهید و بگوئید در مواردی که می‌دانیم منع و اباحه‌ای صادر شده است ولی تقدّم و تأخّر آن دو را نمی‌دانیم حکم به اباحه می‌کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۰۱

و اما الإجماع: فقد نقل علی البراءهٔ، إلا أنه موهون، و لو قیل باعتبار الإجماع المنقول فی الجملهٔ[۲۴۹]، فإن تحصیله فی مثل هذه المسألهٔ مما للعقل إلیه سبیل، و من واضح النقل علیه دلیل، بعید جدّا [۱].

---

(۱) [۱]- سوّمین دلیلی که برای اعتبار اصل برائت به آن تمسّک نموده‌اند عبارتست از اجماع منقول.

سؤال- آیا در ما نحن فیه اجماع منقول حجّیّت دارد؟

جواب- ما در بحث اجماع ثابت کردیم که ادلّه حجّیّت خبر واحد، شامل اجماع منقول نمی‌شود و اجماع منقول فاقد حجّیّت است، و اگر بپذیریم که اجماع منقول فی الجملهٔ حجّت است در ما نحن فیه حتّی اگر اجماع محصّل هم در میان باشد ارزشی ندارد زیرا اجماع محصّل در مواردی حجّت است که مستند و مدرک مجمعین برای ما مشخّص نباشد، امّا اگر مدرک اجماع برای ما مشخّص بود در این صورت اجماع اصالت و ارزشی ندارد بلکه باید به دلیل و مدرک آنها توجّه نمود که آیا مدرک مجمعین دلیل صحیحی است یا نه.

در مسئله برائت وقتی از قائلین به برائت سؤال می‌شود که چرا قائل به اعتبار اصل برائت هستید می‌گویند:

حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان دلالت برآن می‌کند یعنی مدرک نقلی و عقلی را ارائه می‌دهند لذا چون مدرک مجمعین مشخّص است اجماع بما هو اجماع هیچ‌گونه کاشفیّتی از رأی معصوم علیه السّلام ندارد.

خلاصه: در بحث برائت نمی‌توان به اجماع استدلال نمود.

سؤال- مقصود مصنّف این است که نمی‌توان اجماع محصّل بدست آورد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۰۲

و اما العقل: فانّه قد استقل بقبح العقوبهٔ و المؤاخذهٔ علی مخالفهٔ التکلیف المجهول، بعد الفحص و الیأس عن الظفر بما کان حجهٔ علیه، فإنهما بدونها عقاب بلا بیان و مؤاخذهٔ بلا برهان، و هما قبیحان بشهادهٔ الوجدان [۱].

و لا یخفی أنه مع استقلاله بذلک، لا احتمال لضرر العقوبهٔ فی مخالفته، فلا یکون مجال هاهنا لقاعدهٔ وجوب دفع الضرر المحتمل، کی یتوهم أنها تکون بیانا [۲].

جواب- اجماع محصّل می‌توان تحصیل کرد، امّا آن اجماع در ما نحن فیه ارزشی ندارد.

[۱]- چهارمین دلیل بر اعتبار اصل برائت دلیل عقلی بنام «قاعده قبح عقاب بلا بیان» می‌باشد که:

اگر مجتهد برای بدست آوردن حکم مجهولی (مانند حکم شرب تتن) تمام موارد مظانّ وجود دلیل را بررسی نمود لکن از بدست آوردن دلیل بر حرمت شرب تتن مأیوس شد چنانچه آن حکم مجهول بخواهد منجز شود و مولا بتواند در برابر مخالفت آن حکم مؤاخذه و عقاب نماید در این صورت عقل حکم می‌کند که عقاب و مؤاخذه بدون وجود بیان و حجّت قبیح است و از خداوند متعال هرگز عمل قبیح صادر نمی‌شود و قاعده مذکور، یک قاعده مستقلّه عقلیّه است.

[۲]- سؤال: چرا به قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» رجوع نمی‌کنید این هم کأنّ یکی از مستقلات عقلیّه است.

اگر انسان در موردی احتمال ضرر بدهد، از نظر عقل دفع این ضرر محتمل واجب است چرا قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را بر قاعده قبح عقاب بلا بیان مقدّم نمی‌دارید.

آیا شما نمی‌گوئید عقاب بلا بیان قبیح است؟ آری قاعده دفع ضرر محتمل خودش

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۰۳

«بیان» است.

آیا لازم است بیان و برهان حتما نقلی باشد؟

خیر- اگر بیان و برهان عقلی هم باشد کافی است کما اینکه عقل حکم می‌کند که ظلم قبیح است و با وجود حکم عقل به قبح ظلم دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان در این مورد جاری نیست.

خلاصه: اگر بیان نقلی یا عقلی وجود داشته باشد دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی‌شود.

در ما نحن فیه می‌گوئیم در شرب تتن باید احتیاط کرد زیرا عقل می‌گوید دفع ضرر محتمل واجب است. چرا شما قاعده دفع ضرر محتمل را پیاده نمی‌کنید و می‌گوئید عقاب بلا بیان قبیح است.

لذا اصل این اشکال چنین است که:

۱- چرا به قاعده قبح عقاب بلا بیان مراجعه می‌کنید نه به قاعده دفع ضرر محتمل؟

۲- قاعده دفع ضرر محتمل نسبت به قاعده قبح عقاب بلا بیان تقدّم دارد، زیرا قاعده دفع ضرر محتمل عنوان و سمت «بیانی» دارد و با وجود این عقل به قبح عقاب بلا بیان حکم نمی‌کند.

جواب: مصنّف می‌فرمایند مقصود از کلمه «ضرر» در قاعده دفع ضرر محتمل چیست؟

اگر مراد عقوبت است ما یک جواب به شما می‌دهیم، و اگر مقصود غیر عقوبت باشد، پاسخ دیگری را برای شما بیان می‌کنیم.

بیان ذلک: چنانچه مقصود شما از دفع ضرر محتمل این است که دفع عقوبت محتمل، واجب است پس در حقیقت یک موضوع و یک حکم داریم:

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۰۴

موضوع عبارتست از: عقوبت محتمل.

حکم عبارتست از: وجوب دفع.

و حاکم نسبت به این قضیّه عقل می‌باشد.

واضح است که هر حکمی بخواهد بر موضوعش، ترتّب پیدا کند ابتدا باید موضوع آن محرز شود تا حکم برآن موضوع مترتّب شود، در ما نحن فیه شما اوّل موضوع قاعده را برای ما محرز کنید.

لا بد می‌گوئید ما در مورد شرب تتن احتمال عقوبت می‌دهیم همین‌جا اگر شما بخواهید مسئله احتمال عقوبت را مطرح کنید قاعده قبح عقاب بلا بیان مانع آن می‌شود زیرا این قاعده، ناظر به عقوبت است و می‌گوید عقوبتی اینجا نیست لذا شما نمی‌توانید موضوع آن قضیه را احراز نمائید.

پس در رتبه موضوع قاعده دفع ضرر محتمل، قاعده قبح عقاب بلاـ بیان جریان پیدا می‌کند و لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی‌گذارد موضوع قاعده دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز شود تا اینکه شما بگوئید دفع آن واجب است پس اصلا محل و مجالی برای قاعده وجوب دفع ضرر محتمل باقی نمی‌ماند تا کسی بخواهد توهم کند که این قاعده، صلاحیّت بیانی دارد و مانع قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌شود.

سؤال: موضوع قاعده دفع ضرر محتمل در چه مواردی محرز می‌شود؟

جواب: در شبهات بدویّه قبل الفحص و اطراف علم اجمالی، مثلا شما علم اجمالی دارید که یا این شیء حرام است یا آن شیء دیگر حرام است در این صورت علم اجمالی شما یک بیان اجمالی است و عقل می‌گوید علم اجمالی منجّز تکلیف است و در

هریک از دو طرف احتمال عقوبت هست و موضوع قاعده دفع ضرر محتمل محرز است امّا در شبهات بدویّه بعد الفحص که هیچ گونه بیانی بر تکلیف وجود ندارد به مجردی که

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۰۵

کما أنه مع احتماله لا حاجة إلی القاعدة، بل فی صورة المصادفة استحق العقوبة علی المخالفة و لو قیل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل [۱].

شما بخواهید احتمال عقوبت (موضوع قاعده) را مطرح کنید عقل می گوید عقاب بلا بیان قبیح است.

توهم: ما مطلب را عکس کرده و می گوئیم: این «بلا بیانی» در موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان هم اخذ شده است و به مجرّدی که بخواهیم عنوان «بلا بیانی» را درست کنیم و بگوئیم عقاب بلا بیان قبیح است فورا قاعده دفع ضرر محتمل عنوان «بیان» پیدا می کند و می گوید باید احتیاط کرد و در نتیجه نوبت به اجرای قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی‌رسد.

دفع توهم: این اشکال وارد نیست زیرا اوّل باید موضوع قاعده دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز گردد تا حکم عقلی (وجوب دفع) برآن مترتّب شود، و ما بیان کردیم که قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی گذارد موضوع قاعده دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز شود.

[۱]- اگر در موردی احتمال عقوبت بود لازم نیست که ما به قاعده دفع ضرر محتمل، تکیه کنیم و بگوئیم دفع آن واجب است.

مثال: اگر اصلا قاعده دفع ضرر محتمل هم نباشد ما در اطراف علم اجمالی می گوئیم علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجّز تکلیف است لذا در صورت مخالفت و مصادفه ۲۵۰]، مکلّف، استحقاق عقوبت پیدا می کند (در اطراف علم اجمالی احتمال عقوبت هست).

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۰۶

و اما ضرر غیر العقوبة، فهو و إن کان محتملا، إلا أن المتیقن منه فضلا عن محتمله لیس بواجب الدفع شرعا و لا عقلا، ضرورة عدم القبح فی تحمل بعض المضار ببعض الدواعی عقلا و جوازه شرعا [۱].

تذکّر- تمام این مطالب در صورتی بود که مقصود از کلمه «ضرر» در قاعده دفع ضرر محتمل «عقوبت» باشد.

[۱]- اگر مقصود از «ضرر» ضررهای غیر عقوبتی مانند ضررهای دنیوی باشد مصنّف دو جواب می‌دهند:

۱- ما اصلا این قاعده را قبول نداریم (نه احتمال ضرر را) دفع ضرر محتمل، دفع ضرر مظنون بلکه دفع ضرر متیقّن هم لازم نیست اگر انسان بخاطر بعضی از دواعی و اغراض، ضرر متیقّن را هم متحمّل شود و دفع نکند عقل حکم به قبح آن نمی کند و شرع هم حکم به وجوب دفع آن نمی‌نماید.

مثال: انفاق، یک ضرر مالی قطعی است لکن چون به منظور اعانت نسبت به یک برادر مؤمن است عقل حکم نمی کند که دفع این ضرر لازم است.

اهداء خون به بیماران، در پاره‌ای موارد، یک ضرر مسلّم است لکن چون به داعی اعانت و شفای یک بیمار است نه تنها عقل حکم به قبح آن نمی کند بلکه نسبت به این کار تشویق هم می‌نماید.

آیا بذل جان برای احیاء دین و شریعت (در جهاد)، ضرر بدنی مسلّم نیست؟

آری امّا در عین حال شرع مقدّس ثواب و اجر فراوان برای آن قرار داده است آیا عقل بذل مال برای کسب آبرو و اعتبار را با اینکه ضرر مسلّم است تقبیح می کند؟ خیر.

خلاصه این‌چنین نیست که هرکجا مسئله ضرر به میان آمد بگوئیم عقل می‌گوید دفع آن ضرر واجب است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۰۷

مع أن احتمال الحرمهٔ أو الوجوب لا- یلازم احتمال المضرهٔ، و إن کان ملازما لاحتمال المفسدهٔ أو ترک المصلحهٔ، لوضوح أن المصالح و المفاسد التی تکون مناطات الأحکام، و قد استقل العقل بحسن الأفعال التی تکون ذات المصالح و قبح ما کان ذات المفاسد، لیست براجعهٔ إلی المنافع و المضار، و کثیرا ما یکون محتمل التکلیف مأمون الضرر [۱].

---

(۱) [۱]- ۲- اگر فرض کنیم که دفع ضرر محتمل واجب است در شرب تتن که احتمال حرمت در کار هست احتمال ضرر از چه راهی ثابت می‌شود؟

در شبهه وجوبیّه که احتمال وجوب در کار هست، اگر انسان آن را ترک کند شما از چه راهی احتمال ضرر را ثابت می‌کنید؟

خلاصه: احتمال حرمت در شبهه تحریمیّه، و احتمال وجوب در شبهه وجوبیّه، ملازم با ضرر محتمل دنیوی نیست گرچه مستلزم احتمال مفسده ۲۵۱] و ترک مصلحت ۲۵۲] هست و اینکه شنیده‌اید که احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلّقاتشان هستند، ربطی به احتمال ضرر دنیوی ندارد. مصلحت و مفسده غیر از مسئله نفع و ضرر است.

چه‌بسا مواردی که ما احتمال تکلیف و حرمت می‌دهیم امّا در عین حال علم به انتفاء ضرر دنیوی داریم.

چه‌بسا محرّمی وجود دارد که برای فاعل نفع دارد لکن در عین حال آن فعل صددرصد مفسده دارد و چه‌بسا واجبی در شرع هست که صددرصد ضرر دارد امّا در عین حال آن فعل صددرصد مصلحت دارد مثال: کسی که مرتکب زنا می‌شود اگر کسی متوجّه این عمل زشت نشود و آبروی زانی در خطر قرار نگیرد. شخص زناکار می‌گوید من از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۰۸

نعم ربما تکون المنفعهٔ أو المضرهٔ مناطا للحکم شرعا و عقلا [۱].

إن قلت ۲۵۳]: نعم، و لکن العقل یستقل بقبح الإقدام علی ما لا تؤمن مفسدته ۲۵۴]، و أنه کالإقدام علی ما علم مفسدته، کما استدل به شیخ الطائفهٔ[۲۵۵] قدّس سرّه، علی أن الأشیاء علی الحظر أو الوقف [۲].

این عمل لذّت بردم امّا در عین حال این عمل صددرصد مفسده دارد و همچنین در زکات، خمس، و حج ضررهای مالی مسلّم هست، در عین حال صددرصد مصلحت دارند.

[۱]- بله گاهی ملاک حکم عقل و شرع بخاطر نفع و ضرری است که در فعل هست مثلا اگر کسی بخواهد اموال خود را آتش بزند این فعل هم ضرر دارد و هم حرام می‌باشد لکن لازمه این مسئله این نیست که ما بگوئیم همیشه احتمال وجوب و حرمت ملازم با احتمال ضرر دنیوی هست.

بنابراین در شبهات وجوبیّه و تحریمیّه می‌توان برائت جاری نمود زیرا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود.

[۲]- اشکال: ما قاعده دیگری را ارائه می‌دهیم که مقصود از «ضرر» در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نه ضرر اخروی است و نه ضرر دنیوی، بلکه مراد از کلمه «ضرر»، «مفسده» است یعنی دفع مفسده محتمل لازم است.

توضیح مطلب: عقل می‌گوید اقدام بر چیزی که مفسده قطعی دارد قبیح است و نیز می‌گوید اقدام بر محتمل المفسده مانند اقدام بر معلوم المفسده بوده و قبیح است لذا

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۰۹

قلت: استقلاله بذلک ممنوع، و السند شهادهٔ الوجدان و مراجعهٔ دیدن العقلاء من أهل الملل و الأدیان، حیث إنهم لا یحترزون مما لا

تؤمن مفسدته، و لا یعاملون معه معاملهٔ ما علم مفسدته [۱].

کیف؟ و قد أذن الشارع بالإقدام علیه، و لا یکاد یأذن بارتکاب القبیح [۲].

می گوئیم نمی‌توان برائت عقلی را جاری نمود.

سؤال: دلیل شما بر این مطلب چیست؟

جواب: ما به کلام شیخ طوسی «قده» استشهاد می کنیم که:

مسئله‌ای در میان علما مطرح است: قبل از اینکه شرع مقدّس درباره افعال و اشیا حکمی داشته باشد وضع آن اشیا و افعال چگونه است؟

آیا حکمشان اباحه است یا منع و حظر و یا باید قائل به توقّف ۲۵۶] شد تا از ناحیه شرع مقدّس حکمی بیان شود، شیخ طوسی قدّس سرّه در این مسئله به قاعده مذکور استدلال کرده‌اند.

[۱]- جواب: ما از شما نمی‌پذیریم که عقل چنین حکمی داشته باشد.

و دلیل آن‌هم این است که: ما وقتی به وجدان، عقل و روش تمام عقلا مراجعه می کنیم، می‌بینیم که آنها معلوم المفسده و محتمل المفسده را در یک ردیف قرار نمی‌دهند بلکه از معلوم المفسده احتراز می کنند امّا از محتمل المفسده اجتناب نمی کنند.

خلاصه: اگر در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، مقصود از کلمه «ضرر» مفسده باشد ما اصل قاعده وجوب دفع مفسده محتمل را از شما نمی‌پذیریم.

[۲]- مصنّف شاهدی هم به نفع خود بیان می کنند که: شما می گوئید در شرب تتن احتمال مفسده هست و عقل می گوید اقدام بر مفسده محتمل، قبیح است درحالی که شارع با روایت کلّ شیء لک حلال بیان کرده است که مثلا شرب تتن حلال است آیا شارع چیزی را که عقل تقبیح می کند، تجویز می‌نماید؟ خیر.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۱۰

فتأمل [۱].

و احتج للقول بوجوب الاحتیاط فیما لم تقم فیه حجهٔ، بالأدلهٔ الثلاثهٔ [۲].

اما الکتاب: فبالآیات الناهیهٔ عن القول بغیر العلم، و عن الإلقاء فی التهلکهٔ، و الآمرهٔ بالتقوی [۳].

---

(۱) [۱]- شاید اشاره به این است که اگر شارع حکم به اباحه نمود دیگر عقل، حکم به قبح، در آن مورد نمی کند و حکم عقل محدود به عدم ترخیص شارع است.

ادله وجوب احتیاط

اشاره

[۲]- اخباریّین و قائلین به احتیاط در شبهاتی که دلیل بر تکلیف وجود ندارد به سه دلیل (کتاب سنّت عقل) تمسّک نموده‌اند چه در شبهه وجوبیّه و چه در شبهه تحریمیّه، (خواه منشأ شک اجمال نص، فقدان نص و یا تعارض نصین باشد.)

دلیل قرآنی

[۳]- قائلین به احتیاط به آیاتی استدلال کرده و ادّعا نموده‌اند که مقتضای آنها احتیاط و اجتناب در شبهات بدویّه است.

از جمله آن آیات:

۱- آیاتی که متابعت از قول بدون علم را نهی می‌کند مانند: وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ ...[۲۵۷].

۲- آیاتی که نهی از القاء در تهلکه می‌کند مانند: ... وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ ...[۲۵۸].

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۱۱

و الجواب: إن القول بالإباحة شرعا و بالأمن من العقوبة عقلاـ لیس قولاـ بغیر علم، لما دلّ علی الإباحة من النقل و علی البراءة من حکم العقل، و معهما لا مهلکة فی اقتحام الشبهة أصلا، و لا فیه مخالفة التقوی، کما لا یخفی [۱].

۳- آیاتی که امر به تقوی می‌کند و تقوی را مأمور به قرار داده است مانند: اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ ...[۲۵۹].

خلاصه: مقتضای آیات فوق این است که: الف- انسان نباید پیروی از غیر علم بکند ب- نباید خود را در هلاکت بیفکند. ح- نباید مخالفت با تقوی نماید.

لازمه آیات فوق این است که در شبهات بدویّه (شک در تکلیف) باید احتیاط نمود و الا اگر با شک در حلّیّت و حرمت شرب تتن مرتکب آن شویم این پیروی از روش غیر علمی، القاء در هلاکت و مخالفت با تقوی است.

[۱]- جواب: ما بدون دلیل قائل به برائت نشده‌ایم و بدون حجّت شرعی نمی‌گوئیم شرب تتن حلال است، بلکه دلیل نقلی و عقلی بر برائت داریم:

ما با استناد به علم و قاعده کلّ شیء لک حلال که از نظر سند و دلالت هیچ‌گونه ایرادی ندارد، می‌گوئیم در شبهات حکمیّه می‌توان برائت جاری کرد.

و همچنین به استناد قاعده عقلیّه قبح عقاب بلا بیان در شبهات حکمیّه، اصالة البراءة جاری می‌کنیم.

و اگر از ما سؤال کنید چرا شرب تتن حلال است؟ نمی‌گوئیم چون حرمت آن مشکوک و مجهول است بلکه ادله نقلیّه و عقلیّه به شما ارائه می‌دهیم.

سؤال: آیا با وجود دلیل عقلی و نقلی، اجرای اصل برائت در شبهات حکمیّه و در شرب تتن، متابعت از غیر علم است؟ خیر.

القاء در هلاکت است؟ خیر.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۱۲

و اما الأخبار: فبما دل علی وجوب التوقف عند الشبهة، معللا فی بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی المهلکة، من الأخبار الکثیرة الدالّة علیه مطابقة أو التزاما، و بما دل علی وجوب الاحتیاط من الإخبار الواردة بألسنة مختلفة [۱].

مخالفت با تقوی است؟ خیر.

لاـ بد منظور شما از هلاکت، هلاکت و عقوبت اخروی است که ما آن را به استناد قاعده قبح عقاب بلا بیان نفی نمودیم و شارع مقدّس به استناد دلیل نقلی اجازه ارتکاب بما داده است لذا اصلا عنوان هلاکت در بین نیست و همچنین اجرای اصل برائت در شبهات حکمیّه مخالفت با تقوی ندارد.

آیا معنای تقوی، ترک مباحات است؟

اگر معنای تقوی ترک مباحات باشد ما هم قبول داریم که ارتکاب مشتبه و امر مباح مخالف تقوی است.

معنای تقوی عبارتست از انجام واجبات و ترک محرّمات و حتّی ترک مکروهات هم شاید در دایره تقوی نباشد تا چه رسد به

ارتکاب مباحات.

خلاصه: بوسیله آیات نمی‌توان وجوب احتیاط را ثابت نمود.

اشکال: اباحه، چگونه با شبهه حرمت جمع می‌شود؟

جواب: در جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان کردیم و لذا دیگر نیازی به تکرار مطالب نداریم.

دلیل روائی

[۱]- روایات دالّ بر وجوب احتیاط به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱- اخبار دالّ بر وجوب توقّف.

این اخبار هم به دو دسته تقسیم می‌شوند:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۱۳

الف) بالمطابقه دلالت بر توقّف می‌کنند مانند: «لا تجامعوا فی النّکاح علی الشبهة وقفوا عند الشّبهة»[۲۶۰].

ب) بالالتزام دلالت بر توقّف می‌کننـد مانند: قال ابو عبد اللّه علیه السّـلام انّه لا یسـعکم فیما ینزل بکم مما لا تعلمون «الّا الکفّ عنه و التثبت و الردّ الی ائمّة الهدی ...».[۲۶۱]

ظاهر این‌گونه روایات هم توقّف است.

در بعضی از روایات دالّ بر توقّف، تعلیل ذکر نشده است و در بعضی علّت توقّف مذکور است.

مثلا گاهی ائمّه علیهم السّلام فرموده‌اند «فانّ [۲۶۲] الوقوف عند الشّبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»[۲۶۳].

مفاد این‌گونه روایات این است که در شبهات، بهتر است انسان توقف کند.

تذکّر: کلمه «خیر» در این‌گونه روایات صیغه افعل التفضیل نیست به‌نحوی‌که دو طرف قضیّه حسن داشته باشد.

اگر از عقل سؤال کنیم که در شـبهات باید توقّف نمود یا اینکه ارتکاب و اقتحام در هلاکت، عقل به ما پاسخ می‌دهد که توقّف در شبهات متعیّن است.

۲- اخبـار دالّ بر وجوب احتیـاط: (عن الرّضـا علیه السّـلام انّ امیر المؤمنین علیه السّـلام قـال لکمیـل بن زیـاد: اخوک دینـک فاحتط لدینک بما شئت»[۲۶۴] و همچنین روایت تثلیث بالالتزام دلالت

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۱۴

و الجواب: إنه لا مهلکة فی الشبهة البدویة، مع دلالة النقل علی [الإباحة] و حکم العقل بالبراءة کما عرفت [۲۶۵] [۱].

و مـا دل علی وجوب الاحتیـاط لو سلم، و إن کـان واردا[۲۶۶] علی حکم العقـل، فـإنه کفی بیانا علی العقوبـة علی مخالفـة التکلیف المجهول [۲].

بر وجوب احتیاط می‌کند در این دسته از روایات با تعبیرات مختلف امر به احتیاط شده است.

[۱]- تذکّر: مصنّف ابتدا جواب کوتاهی از روایات توقّف می‌دهند سپس اخبار دالّ بر وجوب احتیاط را پاسخ می‌گویند و در پایان مجدّدا جواب مفصّل از اخبار توقّف را بیان می‌فرمایند.

جواب اجمالی از اخبار توقّف: ما در شـبهات بـدوی ادله عقلی و نقلی بر اصالة البراءة داریم لذا اگر مشـتبهات را مرتکب شویم خود را در هلاکت نیفکنده‌ایم.

جواب از اخبار احتیاط

[۲]- اگر سند و دلالت [۲۶۷] اخبار احتیاط را بپـذیریم در این صورت اخبار احتیاط تقـدّم بر قاعده قبح عقاب بلا بیان پیدا می کند و مصحّح عقاب بر مخالفت با «تکلیف مجهول» می‌شود. زیرا این اخبار صلاحیّت بیانی دارند.

اگر شارع مقدّس فرمودند در شـبهه حکمیّه و در شـرب تتن مجهول الحکم باید احتیاط کنی؛ آیا دیگر نمی‌تواند ما را عقاب نماید؟ می تواند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۱۵

و لا یصـغی إلی ما قیل [۲۶۸]: من أن إیجـاب الاحتیاط إن کان مقدمـهٔ للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبیـح، و إن کان نفسیا فالعقاب علی مخالفته لا علی مخالفهٔ الواقع [۱].

و ذلک لما عرفت من أن إیجابه یکون طریقیّا، و هو عقلا مما یصـح أن یحتج به علی المؤاخذهٔ فی مخالفهٔ الشـبههٔ، کما هو الحال فی أوامر الطرق و الأمارات و الأصول العملیهٔ [۲].

---

(۱) [۱]- اشکال- مرحوم شیخ در کتاب رسائل اشکال کرده‌اند که ایجاب احتیاط بخاطر چیست؟

اگر ایجاب احتیاط بخواهد عقوبت بر تکلیف واقعی را تصحیح نماید مرحوم شیخ می‌فرمایند وجوب احتیاط نمی‌تواند باعث صحّت عقوبت بشود زیرا شارع نسبت به واقع مجهول بیان و برهانی ندارد، لذا عقاب قبیح می‌باشد.[۲۶۹]

و اگر ایجـاب احتیـاط بخواهـد عقـوبت بر خـودش (وجـوب احتیـاط) را بر مکلّف تحمیـل کنـد[۲۷۰] و بگویـد مخـالفت با «وجوب احتیـاط» بـاعث اسـتحقاق عقوبت است مـا بحثی نـداریم و بدانیـد که بحث مـا این است که اسـتحقاق عقوبت بر مخالفت با تکلیف واقعی هست یا نه، ما بحث در استحقاق عقوبت بر مخالفت با «وجوب احتیاط» نمی کنیم.

[۲]- جواب- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این حرف مسموع نیست دلیل مصنّف چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۱۶

إلا أنّها تعارض بما هو أخص و أظهر؛ ضـرورهٔ أن ما دل علی حلّیّـهٔ المشـتبه أخص، بل هو فی الدلالـهٔ علی الحلّیّـهٔ نص، و ما دل علی الاحتیاط غایته أنه ظاهر فی وجوب الاحتیاط [۱].

ایشـان می‌فرماینـد: وجوب احتیـاط، حکم طریقی است و صـلاحیّت «بیـان بودن» را دارد و لـازم نیست که شارع مقـدّس بیان خاص داشـته باشـد تا بتوانـد مکلّفین را مؤاخذه و عقاب نماید بلکه بیان و برهان کلّی و بصورت ایجاب احتیاط و به نحو بیان طریقی کافی برای صحّت استحقاق عقوبت هست و این مسئله مربوط به این بحث نیست بلکه در سایر طرق و امارات هم جاری است.

مثال: اگر روایت معتبر زراره دلالت بر وجوب نماز جمعه کند و در لوح محفوظ هم نماز جمعه واجب باشد در این صورت با اینکه ما نسبت به واقع و لوح محفوظ علم نداریم چنانچه با وجوب طریقی نماز جمعه مخالفت کنیم شارع مقدّس می‌تواند علیه ما احتجاج نماید و بگوید چرا نماز جمعه را ترک کردید در اصول عملیّه هم مسئله به همین ترتیب است.

در ما نحن فیه اگر شارع بگویـد در شـبهات بایـد احتیاط کنیـد چنانچه ما با ایجاب احتیاط مخالفت کنیم و مثلا مرتکب حرام واقعی بشویم او می‌تواند ما را عقاب نماید و این عقاب بلا بیان و بدون برهان نیست.

خلاصه: اگر دلیل وجوب احتیاط، کامل باشد، حکم عقل و قاعده قبح عقاب بلا بیان کنار می‌رود و باید احتیاط نمود.

[۱]- حال ببینیم دلیل احتیاط، اشکال و معارض دارد یا نه.

مصـنّف می‌فرماینـد: اخبار دالّ بر حلّیّت مشـتبهات (ماننـد کلّ شـیء لک حلال)، معارض با اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است، یعنی

اخبار دالّ بر حلّیت، اخصّ و اظهر از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۱۷

مع أن هناک قرائن دالهٔ علی أنه للإرشاد، فیختلف إیجابا و استحبابا حسب اختلاف ما یرشد إلیه. و یؤیده أنه لو لم یکن للإرشاد یوجب تخصیصه لا محالهٔ ببعض الشبهات إجماعا، مع أنه آب عن التخصیص قطعا [۱].

بیان ذلک: اوّلا اخبار احتیاط ظهور در وجوب احتیاط دارند و می‌گویند «احتط لدینک» (بصیغه امر) و بعضی این ظهور را محل اشکال قرار داده‌اند.

امّا اخبار دالّ بر حلّیت، اظهر می‌باشند، بلکه صراحت بر حلّیت در مشتبهات دارند.

ثانیا: اخبار دالّ بر حلّیت، اخص از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است یعنی:

اخبار دالّ بر احتیاط می‌گوید: در موارد زیر باید احتیاط کرد:

۱- در شبهات بدویّه قبل الفحص ۲- شبهات بدویّه بعد الفحص، ۳- در شبهات توأم با علم اجمالی.

امّا مفاد اخبار دالّ بر حلّیت این است که: در شبهات بعد الفحص می‌توان قائل به اباحه و برائت شد و شامل شبهات مقرونه و شبهات قبل از فحص نمی‌شود.

نتیجه: در مقام تعارض- عام و خاص- ظاهر و اظهر- نصّ و ظاهر و غیره، باید خاص، اظهر و نص را مقدّم داشت لذا می‌گوئیم: شبهات بدویّه بعد الفحص را به وسیله اخبار «حل» از عموم اخبار احتیاط خارج می‌نمائیم و در این مورد می‌توانیم به اصل برائت تمسّک کنیم و در دو[۲۷۱] مورد دیگر ما هم قائل به وجوب احتیاط می‌شویم.

[۱]- بعلاوه مصنّف می‌فرمایند ما قرائنی داریم که اخبار دالّ بر احتیاط، امرشان ارشادی است ۲۷۲] و اوامر ارشادی به لحاظ مرشد الیه متفاوت می‌باشند اگر مرشد الیه واجب

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۱۸

کیف لا یکون قوله ۲۷۳]: (قف عند الشبهۀ فإن الوقوف عند الشبهۀ خیر من الاقتحام فی الهلکۀ) للإرشاد؟ مع أن المهلکۀ ظاهرۀ فی العقوبۀ، و لا عقوبۀ فی الشبهۀ البدویۀ قبل إیجاب الوقوف و الاحتیاط، فکیف یعلل إیجابه بأنه خیر من الاقتحام فی الهلکۀ؟ [۱].

باشد، امر ارشادی هم نسبت به وجوب ارشاد می‌کند و اگر مرشد الیه مستحب باشد امر ارشادی هم نسبت به استحباب ارشاد می‌کند و ...

مانند: آیه شریفه أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ ...*.

سؤال- شما چه داعی دارید که بگوئید اوامر احتیاطیّه ارشادی هستند؟

جواب- اگر اوامر احتیاط ارشادی نباشد، «اخباریین» هم دچار مشکل می‌شوند زیرا آنها هم مانند ما در شبهات موضوعیّه اصل برائت را جاری می‌کنند و اختلاف ما با آنها در شبهات حکمیّه است بنابراین اگر اوامر احتیاط، ارشادی نباشند باید بگوئیم اخبار احتیاط نسبت به بعضی ۲۷۴] از شبهات تخصیص خورده است درحالی‌که لسان اخبار احتیاط تخصیص‌ناپذیر است لذا از اوّل می‌گوئیم اخبار احتیاط اوامر ارشادی هستند.

تذکّر: مصنّف تاکنون جواب از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط را بیان کردند.

[۱]- اکنون مصنّف جواب از اخبار توقّف را بیان می‌کنند و می‌فرمایند اوامر توقّف هم ارشادی است.

ما ابتدا عبارت مذکور را معنا می‌کنیم و سپس آن را توضیح می‌دهیم:

چگونه می‌شود امر قوله «قف عنـد الشـبهة ...» ارشادی نباشد درحالی که هلاکت مذکور در روایت، ظهور در عقوبت اخروی دارد و در شبهات بدوی قبل از ایجاب توقّف

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۱۹

و احتیاط عقوبتی نیست.

پس چگونه ایجاب توقف معلّل می‌شود که آن ایجاب توقّف بهتر از اقتحام در هلاکت است اکنون با ذکر مقـدّماتی متن را توضـیح می‌دهیم:

روایت توقّف به حسب ظاهر اطلاقش، شامل شـبهات حکمیّه و موضوعیّه می‌شود و از طرفی می‌دانیـد که ما چند نوع شـبهه داریم از جمله:

الف) شـبهات بـدویّه بعـد الفحص که باید به اندازه کافی تحقیق کنیم، چنانچه دلیل بر حکم مشـکوک پیدا نکردیم آنگاه می‌توانیم اصل برائت در آن جاری کنیم.

ب) شبهات بدویّه قبل الفحص- ما هم مانند اخباریّون در این شبهات قائل به وجوب احتیاط هستیم.

ج) شبهات توأم با علم اجمالی.

مثال: اگر شـما یقین دارید که روز جمعه یا نماز ظهر وجوب دارد یا نماز جمعه واجب است در این صورت نسـبت به هریک از این دو مستقلا شکّ بدوی دارید که در این نوع شبهات هم باید احتیاط نمود.

در بعضـی از روایات باب، علّت توقّف «اقتحام در هلکه» ذکر شده است مانند قوله: قف عند الشبهة «فانّ الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکـة» و آن دسـته از روایات توقّف که فاقـد تعلیل هسـتند به لحاظ روایات معلّل حمل بر آنها می‌شوند و تعلیل گاهی دائره حکم را توسـعه می‌دهـد و گاهی تضـییق می‌کنـد مثال: لا تأکل الرّمان لانّه حامض این تعلیل «لانّه حامض» از یک طرف دایره نهی را توسعه می‌دهد و شامل هر حامضی می‌شود اگرچه آن حامض رمّان نباشد.

و از طرف دیگر تضـییق ایجـاد می‌کنـد که آن رمّـان منهی عنه خصوص رمّـان حامض است در عین حال که «لا تأکل» اطلاق دارد، شامل رمّان غیر حامض نمی‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۲۰

مفاد روایات توقّف این بود که در شبهات توقّف کنید، تا گرفتار اقتحام در هلاکت نشوید.

اکنون ما سؤال می‌کنیم که:

در چه مواردی اقتحام در هلاکت تصوّر می‌شود؟

جواب- باید در مواردی باشد که امر دائر بین وقوف و اقتحام در هلاکت باشد تا تعلیل مذکور در روایت پیاده شود.

تذکّر: مقصود از هلاکت در روایت، هلاکت و عقوبت اخروی می‌باشد.

در شـبهات مقرون به علم اجمالی و در شـبهات قبل الفحص، احتمال اقتحام در هلاکت هست زیرا نه عقل و نه نقل هیچ‌کـدام حکم به برائت نمی‌کند امّا در شـبهات بدویّه بعد الفحص اصـلا اقتحام در هلاکت نیست (به مقتضای حکم عقل و نقل) و این فرض مانند رمّـان غیر حـامض است که بخـاطر تعلیـل از اطلاق دلیل خارج شـده است، لـذا می‌گوئیم در شـبهات بـدویّه بعـد الفحص اقتحام در هلاکت وجود ندارد زیرا تعلیل مذکور در روایت شامل این فرض نمی‌شود و از طرف شارع ایجاب احتیاط و توقّف هم نشده است.

در حقیقت در ما نحن فیه یک شبه «دور» لازم می‌آید که: در شبهه بدویّه چون تکلیف واقعی مجهول است تا زمانی که مولا احتیاط را واجب نکرده است مـا احتمـال عقوبت نمی‌دهیم امّا شـما می‌گوئیـد ما از طریق اخبار توقّف احتمال عقوبت می‌دهیم در حالی که اخبار «توقّف»، وجوب توقّف را منوط به احتمال عقوبت نموده است بنابراین احتمال عقوبت منوط به احتمال عقوبت می‌شود.

به عبارت دیگر: اگر تعلیلی در جایی وجود داشت معنایش این است که این علّت با قطع نظر از حکم ثابت است. مثال: اگر مولا گفت لا تأکل الرّمان لانّه حامض، معنای این عبارت این است که حموضت ارتباطی به «لا تأکل» ندارد بلکه حموضت یک حقیقت

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۲۱

لا یقال: نعم، و لکنه یستکشف منه علی نحو الإنّ إیجاب الاحتیاط من قبل، لیصح به العقوبهٔ علی المخالفهٔ [۱].

واقعی تکوینی است. «لا تأکل» باشد یا نباشد حموضت تحقّق دارد.

معنای تعلیل ۲۷۵] در روایت این است که: توقّف از اقتحام در هلاکت بهتر است پس باید با قطع نظر از این «قف» احتمال عقوبتی باشد که ما روایت «قف عند الشّبهۀ» را معلل به آن احتمال عقوبت بکنیم درحالی‌که با قطع نظر از روایت «قف عند الشّبهۀ» احتمال عقوبتی در بین نیست زیرا: تکلیف واقعی مجهول است و فرض ما این است که اخبار توقّف هم فقط می‌گوید قف عند الشّبهۀ. پس معلّل کردن «قف عند الشّبهۀ» را بر «الوقوف عند الشّبهۀ، ...» معنایش این است که تعلیل با قطع نظر از این حکم هم ثابت است درحالی‌که در شبهات بدویّه از راه همین حکم شما می‌خواهید احتمال عقوبت را ثابت کنید.

خلاصه: در شبهات بدویّه بعد الفحص اقتحام در هلاکت وجود ندارد زیرا تعلیل روایت «قف» شامل این فرض نمی‌گردد و شارع برای ما وجوب توقّف و احتیاط را جعل نکرده است.

[۱]- اشکال: ما راه دیگری را طی می‌کنیم که تعلیل هم در جای خودش محفوظ باشد به این ترتیب که:

ما از روایت (قف عند الشّبهۀ» بنحو دلیل «انّی»[۲۷۶] کشف می‌کنیم که قبلا احتیاط واجب بوده است و آن وجوب احتیاط مصحّح احتمال عقوبت است و در این صورت می‌گوئیم تعلیل روایت «توقّف» به لحاظ آن وجوب احتیاط قبلی است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۲۲

فإنه یقال: إن مجرد إیجابه واقعا ما لم یعلم لا یصحح العقوبهٔ، و لا یخرجها عن أنها بلا بیان و لا برهان، فلا محیص عن اختصاص مثله بما یتنجز فیه المشتبه لو کان کالشبههٔ قبل الفحص مطلقا، أو الشبههٔ المقرونهٔ بالعلم الإجمالی، فتأمل جیّدا [۱].

و اما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترک ما احتمل حرمته، حیث علم إجمالا بوجود واجبات و محرمات کثیرهٔ فیما اشتبه وجوبه أو حرمته، مما لم یکن هناک حجهٔ علی حکمه، تفریغا للذمهٔ بعد اشتغالها، و لا خلاف فی لزوم الاحتیاط فی أطراف العلم الاجمالی إلا من بعض الأصحاب [۲].

---

(۱) [۱]- جواب: اگر شما وجوب احتیاط قبلی را می‌دانستید ما می‌گوئیم دیگر نیازی به اخبار توقّف ندارید و همان وجوب احتیاط وظیفه شما را مشخّص کرده است امّا واضح است که شما چنین ادّعائی نمی‌کنید بلکه می‌گوئید وجوب احتیاط را از اخبار توقّف بنحو «انّی» کشف می‌کنیم، در این صورت ما می‌گوئیم وجوب احتیاط این‌چنینی هیچ‌گونه ارزشی ندارد وجوب احتیاطی که برای شما نامعلوم است و مولی تبلیغی نسبت به آن ننموده است، نمی‌تواند مصحّح عقوبت باشد زیرا وجوب احتیاط هم مانند تکلیف واقعی است که اگر مجهول باشد مصحّح عقوبت نمی‌شود.

شما چرا این راههای دشواری را که نتیجه مطلوب نمی‌دهد طی می‌کنید؟

راه حلّ مشکل چیست؟

از ابتدا بگوئید روایات توقّف مربوط به شبهات قبل از فحص (اعم از وجوبی، تحریمی) و شبهات توأم با علم اجمالی است و ما هم در این شبهات قائل به وجوب احتیاط هستیم.

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط

اشاره

[۲]- قائلین به وجوب احتیاط در شبهات بدویّه بعد الفحص تقریبا به دو نحو

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۲۳

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط اقامه کرده‌اند:

بیان اوّل

آنها می‌گویند که تقریبا تمام اصحاب به استثنای بعضی از آنها در اطراف علم اجمالی قائل به وجوب احتیاط هستند و علم اجمالی را منجز تکلیف و موجب موافقت قطعیّه می‌دانند.

آنها تمام شبهات بدویّه اعم از شبهات وجوبیّه و تحریمیّه را داخل در شبهات مقرون به علم اجمالی می‌دانند و لذا می‌گویند در شبهات بدویّه به خاطر وجود علم اجمالی باید احتیاط نمود.

سؤال: شبهات بدویّه را چگونه می‌توان در محدوده علم اجمالی قرار داد.

جواب: ما علم اجمالی داریم که در مشتبهات وجوبیّه بحسب واقع واجباتی وجود دارد و در بین مشتبهات تحریمیّه، محرّمات واقعی وجود دارد.

لذا وظیفه ما این است که در شبهات وجوبیّه و شبهات تحریمیّه احتیاط نمائیم یعنی مشتبهات تحریمیّه را ترک و مشتبهات به شبهه وجوبیّه را اتیان نمائیم زیرا علم اجمالی و اشتغال ذمّه نسبت به این تکالیف داریم و برای اینکه ذمّه ما نسبت به آنها فارغ گردد باید احتیاط نمود.

مثلا- فرض کنید که ما هزار شبهه تحریمیّه داریم و یقین داریم در بین آنها (که در فرد فرد آن شک جریان دارد) صد حرام واقعی وجود دارد، و همچنین هزار شبهه وجوبیّه داریم و یقین داریم در بین آنها صد واجب واقعی و مسلّم موجود هست بنابراین هزار مشتبه داریم که بنحو اجمال صد حرام واقعی در آنها است و هزار مشتبه دیگر داریم که صد واجب واقعی بنحو اجمال در آنها موجود است لذا می‌گوئیم برای اینکه فراغت ذمّه پیدا کنیم در شبهات وجوبیّه باید جانب فعل را رعایت کنیم و در شبهات تحریمیّه

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۲۴

و الجواب: ان العقل و إن استقل بذلک، إلا أنه إذا لم ینحل العلم الإجمالی إلی علم تفصیلی و شکّ بدوی، و قد انحل هاهنا، فإنه کما علم بوجود تکالیف إجمالا- کذلک علم إجمالا-[۲۷۷] بثبوت طرق و أصول معتبرهٔ مثبتهٔ لتکالیف بمقدار تلک التکالیف المعلومهٔ أو أزید، و حینئذ لا علم بتکالیف أخر غیر التکالیف الفعلیهٔ فی الموارد المثبتهٔ من الطرق و الأصول العملیهٔ [۱].

اجتناب نمائیم.

خلاصه: در شبهات حکمیّه باید احتیاط نمود.

[۱]- پس از دقّت در جواب مصنّف چنین می‌گوئیم (گرچه مصنّف این نکته را مشخّص نکرده‌اند):

اصلا تصویر علم اجمالی به نحوی که شما بیان کردید، درست نیست زیرا آنچه که واقعیّت دارد، این است که: ما علم اجمالی کبیر داریم که در شریعت مقدّس یک سلسله واجبات و تعدادی محرّمات وجود دارد و اگر انحلالی در کار نباشد لازمه علم اجمالی

کبیر این است که ما هرکجا شک در تکلیف داشتیم بایـد احتیاط نمائیم ولی ما می‌گوئیم این علم اجمالی کبیر در صورتی موجب احتیاط است که منحل نگردد.

سؤال: آیا علم اجمالی کبیر منحل شده است؟

جواب: آری علم اجمالی کبیر به سبب آن تکالیفی که در مورد طرق، امارات و اصول مثبت تکلیف ۲۷۸] هست منحل شده است مثلا می‌دانیم آن تکالیف در کتاب وسائل الشیعهٔ در ضمن روایات معتبر بیان شده است و همچنین آن علم اجمالی به وسیله

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۲۵

إن قلت: نعم، لکنه إذا لم یکن العلم بها مسبوقا بالعلم بالتکالیف [۱].

قلت: إنما یضر السبق إذا کان المعلوم اللاحق حادثا، و اما إذا لم یکن کذلک بل مما ینطبق علیه ما علم أولا، فلا محالهٔ قد انحل العلم الإجمالی إلی التفصیلی و الشک البدوی [۲].

استصحاباتی که اثبات تکلیف می‌نماید منحل گردیده است و نسبت به زائد بر این مقدار علم اجمالی نداریم (البتّه یقین به عدم هم نداریم).

مثال: ما علم اجمالی به ده‌هزار واجب و محرّم داریم: امّا امارات و طرق شرعیّه ده‌هزار یا بیشتر از آن را برای ما ثابت کرده است به‌نحوی که ما علم اجمالی به بیش از آن ده‌هزار حکم نداریم.

بله، اگر ما علم اجمالی به پانزده هزار تکلیف می‌داشتیم و امارات و طرق ده‌هزار حکم را برای ما بیان می‌کرد در این صورت شما می‌توانستید بگویید هنوز نسبت به پنج هزار تکلیف، علم اجمالی هست.

خلاصه: علم اجمالی کبیر ما منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می‌شود لذا مانعی ندارد که ما در شبهات حکمیّه قائل به برائت شویم و بگوئیم شرب تتن حلال است و دعاء عند رؤیهٔ الهلال واجب نیست.

[۱]- اشکال: علم اجمالی منحل نمی‌شود زیرا اینجا مسئله سبق و لحوق مطرح است علم اجمالی شما سابق و مقدّم بر مسئله امارات و اصول است چون اوّل علم اجمالی «کبیر» حاصل شده و سپس شما علم پیدا کرده‌اید که آن تکالیف در بین امارات و طرق معتبره هست لذا می‌گوئیم علم بعدی سبب انحلال علم اجمالی قبلی نمی‌شود.

[۲]- جواب: اگر (متأخّر)، «علم» بعدی یک مطلب جدید باشد و مربوط به آن علم اجمالی قبلی نباشد در این صورت انحلال حاصل نمی‌شود.

مثال: ما علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف (الف) و (ب) به سبب ملاقات با

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۲۶

بول، نجس شده است سپس بیّنه ۲۷۹] قائم شد که قطره خونی در ظرف «الف» واقع شد در این صورت این بیّنه باعث انحلال علم اجمالی قبلی نمی‌شود زیرا مسئله علم اجمالی براساس ملاقات با بول بوده است امّا بیّنه می‌گوید قطره «خونی» در ظرف (الف) واقع شده و این، امر جدید و حادثی است.

امّا اگر در همین مثال بیّنه قائم شد که ظرف «الف» به سبب ملاقات با بول نجس شده بود در این صورت علم اجمالی ما به سبب وجود بیّنه منحل می‌شود زیرا بیّنه، همان معلوم بالاجمال ما را بیان می‌کند و امر حادث و جدیدی را مطرح نمی‌کند تا شما بگویید علم اجمالی سابق بوده است و بیّنه بعدا قائم شده است.

انحلال علم اجمالی براساس سبق و لحوق و تقدّم و تأخّر نیست بلکه بر این اساس است که اگر آنچه بعد از علم اجمالی معلوم شود مطلب حادثی باشد باعث انحلال علم اجمالی نمی‌شود و چنانچه مطلب جدیدی نباشد بلکه مربوط به همان معلوم بالاجمال باشد

باعث انحلال علم اجمالی می‌شود همان‌طور که در مثال بیان کردیم.

در محلّ بحث، ما علم اجمالی داریم که تکالیفی در شریعت مقدّس وجود دارد ولی امارات و طرق و اصولی قائم شده است که همان واجبات و محرّمات را بیان می‌کنند.

آیا واجبات و محرّماتی را که امارات و طرق برای شما ثابت می‌کنند غیر از آن واجبات و محرّماتی است که در محدوده علم اجمالی شما بود؟ خیر.

آیا طرق و امارات یک مسئله جدیدی را برای شما ثابت می‌کند؟ خیر.

لذا می‌گوئیم علم اجمالی ما به علم تفصیلی به تکالیف و شکّ بدوی منحل می‌شود و در مشکوکات می‌توانیم به اصل برائت تمسّک نمائیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۲۷

إن قلت: إنما یوجب العلم بقیام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلک إذا کان ۲۸۰] قضیة قیام الطریق علی تکلیف موجبا لثبوته فعلا، و اما بناء علی أن قضیة حجیته و اعتباره شرعا لیس إلا ترتیب ما للطریق المعتبر عقلا، و هو تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولا، کما لا یخفی [۱].

---

(۱) [۱]- اشکال: مستشکل به مصنّف اشکال می‌کند و می‌گوید شما مطلبی را بیان کردید و ظاهرا اکنون از آن صرف‌نظر کرده‌اید و آن مطلب این است که: معنای حجّیّت امارات، طرق و خبر واحد، معذّریّت و منجّزیّت است.

بیان ذلک: اگر خبر معتبر دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد شما نمی‌توانید بگوئید نماز جمعه واقعا واجب است بلکه باید بگوئید اگر نماز جمعه در واقع واجب باشد به سبب این روایت آن تکلیف بر من منجّز می‌شود و اگر به حسب واقع واجب نباشد آن روایت برای من عذری در مخالفت با واقع است و بیش از این نمی‌توانیم ادّعا کنیم و همچنین فرمودید حجّیّت خبر واحد[۲۸۱] مانند حجّیّت قطع، معذّریّت و منجّزیّت است یعنی اگر قطع انسان مطابق با واقع باشد همان واقع گریبان مکلّف را می‌گیرد و اگر قطع مخالف با واقع باشد انسان در مخالفت با واقع معذور است.

خلاصه: اگر قطع موافق با واقع باشد منجّز است و چنانچه مخالف با واقع باشد

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۲۸

قلت: قضیة الاعتبار شرعا- علی اختلاف ألسنة أدلته- و إن کان ذلک علی ما قوینا فی البحث، إلا أن نهوض الحجة علی ما ینطبق علیه المعلوم بالإجمال فی بعض الأطراف یکون عقلا بحکم الانحلال، و صرف تنجزه إلی ما إذا کان فی ذاک الطرف و العذر عما إذا کان فی سائر الأطراف، مثلا إذا علم إجمالا بحرمة إناء زید بین الإناءین و قامت البینة علی أن هذا إناؤه، فلا ینبغی الشک فی أنه کما إذا علم أنه إناؤه فی عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر [۱].

معذّر است.

اگر معنای حجّیّت امارات و طرق این است که شما بیان کردید پس چرا می‌گوئید امارات و طرق و اصول برای ما تکالیفی را ثابت می‌کند و سبب انحلال علم اجمالی به تکالیف کثیره می‌شود. درحالی‌که شما قبلا فرمودید امارات و طرق فقط منجّز و معذّر هستند. ما که نمی‌دانیم در موارد طرق و امارات تکالیف واقعی هست یا نه، ممکن است تمام تکالیفی را که امارات و طرق ثابت کرده‌اند غیر از آن تکالیف واقعی معلوم بالاجمال باشند.

بله اگر معنای حجّیّت امارات و طرق اثبات تکلیف باشد در این صورت امارات و طرق باعث انحلال علم اجمالی کبیر به تکالیف

واقعی می‌شود.

[۱]- جواب: مصنّف دو پاسخ از اشکال مذکور بیان می‌کنند که در جواب اوّل به انحلال «حکمی» و در پاسخ دوّم به انحلال «حقیقی» استناد می‌کنند.

پاسخ اوّل: ابتدا انحلال حکمی و حقیقی را معنا می‌کنیم:

انحلال حقیقی در موردی است که علم اجمالی به علم دیگری (اعم از علم تفصیلی و شک بدوی یا علم اجمالی صغیر) انحلال پیدا کند که شکننده علم اجمالی «علم» است و لذا انحلال حقیقی و یقینی پیدا می‌شود و واقعا علم اجمالی از بین می‌رود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۲۹

در انحلال حکمی، شکننده علم اجمالی «علم» نمی‌باشد بلکه چیز دیگری است که شارع آن را بجای علم قرار داده است مانند مثالی که قبلا بیان کردیم که علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف «الف» و «ب» داشتیم بعد بیّنه قائم شد که ظرف «الف» نجس شده است در این مثال با اینکه بیّنه، «علم» نیست ولی شارع مقدّس آن را حجّت و در حکم «علم» قرار داده است و لذا می‌تواند علم اجمالی را منحل کند (و فقط از همان ظرف اجتناب می‌کنیم) و نسبت به ظرف دیگر مسئله منجزیّت مطرح نیست.

امّا در محل بحث:

لسان ادله شرعی در حجّیّت و اعتبار امارات و طرق و اصول مختلف است یکی بصورت «صدّق العادل»[۲۸۲] خبر واحد را حجّت قرار داده است و دیگری بصورت «لا تنقض الیقین بالشک» حکم به اعتبار استصحاب نموده است.

و گرچه مقتضای اعتبار آنها معذّریّت و منجّزیّت (نه اثبات حکم) است امّا در عین حال می‌گوئیم علم اجمالی به تکالیف به سبب حکم عقل منحل می‌شود یعنی عقل می‌گوید همان‌طور که «قطع» باعث انحلال علم اجمالی می‌شود اماره و خبر واحد هم چون به حکم شارع حجّت گردیده است سبب انحلال علم اجمالی می‌شود.

مثال: ما علم اجمالی داریم که مکلّف به ده‌هزار تکلیف هستیم و شارع مقدّس مثلا ده‌هزار روایت را برای ما حجّت قرار داده است که به اندازه معلوم بالاجمال ما هست.

و ما می‌دانیم که شارع امارات، اخبار، طرق و اصول را نازل منزله و به حکم علم

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۳۰

و لو لا ـ ذلک لما کان یجدی القول بأن قضیة اعتبار الأمارات هو کون المؤدیات أحکاما شرعیة فعلیة، ضرورة أنها تکون کذلک بسبب حادث، و هو کونها مؤدیات الأمارات الشرعیة[۲۸۳] [۱].

قرار داده است ۲۸۴] در این صورت این امارات و طرق آن علم اجمالی کبیر ما را منحل می‌نمایند[۲۸۵] البتّه اگر ما از طریقی علم و یقین تفصیلی نسبت به احکام پیدا می‌کردیم در این صورت این علم و یقین حقیقة باعث انحلال علم اجمالی کبیر می‌شد، امّا اکنون هم که امارات و طرق و اصول را داریم می‌گوییم این امارات و طرق و اصول باعث انحلال علم اجمالی کبیر می‌شوند (انحلال حکمی نه حقیقی).

نتیجه: علم اجمالی کبیر نسبت به تکالیف، محدود به مفاد امارات و طرق و اصول عملیّه است و به سبب آنها منحل می‌شود و در شبهات حکمیّه می‌توان اصل برائت را جاری نمود.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند: اگر شما انحلال حکمی را از ما نپذیرید و بگویید مقتضای حجّیّت امارات و طرق این است که آنها احکام شرعی را برای ما ثابت می‌کنند در این صورت هم چون احکام مفاد امارات و طرق احکام جدید و حادثی هستند نمی‌توانند سبب انحلال علم اجمالی ما بشوند به عبارت دیگر: احکام مفاد امارات و طرق همان احکام واقعی نیستند بلکه آن احکام به سبب قیام

امارات حادث شده‌اند و احکام جدید و حادث نمی‌توانند علم اجمالی را منحل کنند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۳۱

هذا[۲۸۶] إذا لم یعلم بثبوت التکالیف الواقعیهٔ فی موارد الطرق المثبتهٔ بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلا- فالانحلال إلی العلم بما فی الموارد و انحصار أطرافه بموارد تلک الطرق بلا إشکال. کما لا یخفی. [۱].

و ربما استدل بما قیل: من استقلال العقل بالحظر فی الأفعال الغیر الضروریهٔ قبل الشرع، و لا أقل من الوقف و عدم استقلاله، لا به و لا بالإباحهٔ، و لم یثبت شرعا إباحهٔ ما اشتبه حرمته، فإن ما دل علی الإباحهٔ معارض بما دل علی وجوب التوقف أو الاحتیاط [۲].

---

(۱) [۱]- پاسخ دوّم: همان‌طور که قبلا تذکّر دادیم مصنّف دو جواب و به دو نحو پاسخ اشکال را بیان می‌کنند ابتدا از راه انحلال حکمی جواب اشکال را بیان کردند و این جواب در صورتی بود که ما نپذیریم در موارد امارات و طرق به اندازه معلوم بالإجمال «تکلیف واقعی» وجود دارد و اکنون می‌فرمایند اگر بگوئیم در موارد طرق و امارات آن‌قدر تکالیف واقعی وجود دارد که بتواند علم اجمالی کبیر را منحل کند در این صورت انحلال حقیقی ثابت است.

به عبارت دیگر: ما علم اجمالی به هزار تکلیف داریم و در عین حال ممکن است ادّعا کنیم که در مورد امارات و طرق هزار حکم واقعی بنحو اجمال برای ما بیان شده است یعنی دائره معلوم بالاجمال محدود به همان هزار حکمی است که به وسیله امارات و طرق بیان شده است و این امارات و طرق علم اجمالی کبیر ما را حقیقهٔ (نه حکما) منحل می‌کند.

تا اینجا بیان اوّل دلیل عقلی بر وجوب احتیاط و جواب آن بیان گردید.

بیان دوّم عقل

[۲]- ما افعال ضروری و غیر ضروری (عادی) داریم مثلا نیاز به تنفّس، یک

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۳۲

فعل لازم و ضروری است زیرا حیات انسان بستگی به آن دارد[۲۸۷] امّا افعالی مانند شرب تتن و دعاء عند رؤیهٔ الهلال، یک فعل ضروری و لازم نیست.

سؤال: قبل از اینکه شارع برای افعال عادی حکمی بیان کند آیا عقل درباره آنها حکمی دارد؟

جواب- این مسئله محل اختلاف است بعضی می‌گویند عقل حکم به اباحه می‌کند و عده‌ای می‌گویند حکم آنها از نظر عقل «حظر» و منع است.

شاید علّت ممنوعیّت این باشد که اگر حکم به اباحه کنیم (نه منع) این تصرّف در ملک خداوند متعال است و تصرّف در ملک خدا نیاز به اجازه دارد.

بعضی معتقدند برای ما مشخّص نیست که عقل حکم به «اباحه» یا «ممنوعیّت» می‌کند لذا می‌گوئیم در این موارد قائل به توقّف می‌شویم.[۲۸۸]

بیان استدلال: مستدل می‌گوید ما یکی از دو قول اخیر (منع یا توقّف) را اختیار می‌کنیم و می‌گوئیم تا زمانی که «اباحه» و «برائت» ثابت نشده است عقل مستقلا حکم به ممنوعیّت و احتیاط می‌کند و در محل بحث می‌گوئیم یکی از افعال غیر ضروری مثلا شرب تتن است و چون ترخیص از طرف شارع ثابت نشده است لذا در مورد این فعل و هرکجا که حکم الهی مشکوک است باید احتیاط کرد.

اشکال: آیا روایت «حلّ»[۲۸۹] و امثال آن دالّ بر ترخیص شرعی نیست؟

جواب: روایت «حلّ» و امثال آن دالّ بر اباحه هستند امّا اخبار دالّ بر وجوب

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۳۳

و فیه أوّلا: إنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشکال، و إلا لصح الاستدلال علی البراءهٔ بما قیل من کون تلک الأفعال علی الإباحهٔ [۱].

و ثانیا: إنه تثبت الإباحهٔ شرعا، لما عرفت من عدم صلاحیهٔ ما دل علی التوقف أو الاحتیاط، للمعارضهٔ لما دل علیها [۲].

احتیاط با آنها تعارض می‌کند و هر دو دسته روایت تساقط می‌کنند لذا باز هم می‌گوئیم عقل حکم به احتیاط و ممنوعیّت می‌کند و اگر حکم به «منع» نکند دستور توقّف می‌دهد و نتیجه توقّف هم در مقام عمل همان احتیاط است.

[۱]- مصنّف قدّس سرّه سه اشکال (جواب) به این استدلال وارد می‌نماید:

۱- شما نمی‌توانید به مسئله‌ای که محلّ اختلاف است استدلال کنید.

در مسئله سه قول وجود داشت که نتیجه دو «قول» احتیاط بود امّا قول دیگری (اباحه) هم در مسئله بود شما به یکی از دو قول تمسّک کردید و قائل به احتیاط شدید.

ممکن است ما هم به قول سوّم (اباحه) تمسّک کنیم و بگوئیم در افعال غیر ضروری که شارع مقدّس حکمی درباره آنها بیان نکرده است می‌توانیم حکم به اباحه نمائیم.

خلاصه: در مقام استدلال نمی‌توان به مسئله‌ای که مورد نفی و اثبات و اختلاف است تمسّک نمود و با آن مطلبی را ثابت کرد.

[۲]- ۲- اینکه شما بین ادله اباحه و احتیاط قائل به تعارض شدید و گفتید بعد از تعارض و تساقط این دو، باید احتیاط کرد، صحیح نیست زیرا: ما در دلیل روائی شما بر وجوب احتیاط، این مسئله را مطرح کرده و پاسخ دادیم که بین این دو دلیل تعارضی نیست بلکه دلیل اباحه اظهر و اخص از دلیل احتیاط است و لذا تقدّم بر دلیل احتیاط

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۳۴

و ثالثا: أنه لا یستلزم القول بالوقف فی تلک المسألهٔ، للقول بالاحتیاط فی هذه المسألهٔ، لاحتمال أن یقال معه بالبراءهٔ لقاعدهٔ قبح العقاب بلا بیان [۱].

و توقّف پیدا می‌کند[۲۹۰].

[۱]- ۳- مصنّف می‌فرمایند: شما گفتید ما در آن مسئله ۲۹۱] چه قائل به حظر یا توقّف شویم می‌گوئیم حکم اشیا، قبل از بیان شارع، «منع» و «احتیاط» است.

ما می‌گوئیم اگر قائل به حظر شدید. حق با شماست و باید حکم اشیا، را قبل از بیان شرع «حظر» دانست و احتیاط نمود.

امّا اگر حکم اشیا را «توقّف» دانستیم لازم نیست بگوئیم در ما نحن فیه باید احتیاط نمود دلیل مصنّف بر این مطلب چیست؟

در آنجا بحث این بود که فعل مکلف قبل از بیان شارع ممنوعیّت دارد یا محکوم به اباحه است، قائلین به توقّف می‌گفتند ما، بین حظر و اباحه مردّد هستیم و لذا قائل به توقّف می‌شویم، و در آنجا بحث راجع به محدودیّت و عدم محدودیّت فعل مکلّف بود امّا در محلّ بحث ۲۹۲] یک طرف مسئله به خداوند ارتباط پیدا می‌کند به این ترتیب که: آیا خداوند می‌تواند عقاب بلا بیان داشته باشد یا نه؟ لذا می‌گوئیم مانعی ندارد که کسی در آن مسئله قائل به توقّف شود و بگوید که من نمی‌دانم اشیا قبل از بیان شرع محدودیّتی دارند یا نه، امّا در محل بحث که یک طرف مسئله ارتباط به خداوند دارد به استناد قاعده قبح عقاب بلا بیان بگوید مؤاخذه بدون دلیل بر مولا قبیح است و خلاصه در این صورت احتمال دارد که ما بتوانیم قائل به برائت عقلیّه شویم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۳۵

و ما قیل ۲۹۳]- من أن الإقدام علی ما لا یؤمن المفسدة فیه کالإقدام علی ما یعلم فیه المفسدة- ممنوع، و لو قیل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة فی المشتبه لیس بضرر غالبا، ضرورة أن المصالح و المفاسد التی هی مناطات الأحکام لیست براجعة إلی المنافع و المضار، بل ربما یکون المصلحة فیما فیه الضرر، و المفسدة فیما فیه المنفعة، و احتمال أن یکون فی المشتبه ضرر ضعیف غالبا لا یعتنی به قطعا، مع أن الضرر لیس دائما مما یجب التحرز عنه عقلا، بل یجب ارتکابه أحیانا فیما کان المترتب علیه أهم فی نظره مما فی الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلا عن احتماله [۱].

---

(۱) [۱]- توهم: برائت عقلیّه و قاعده قبح عقاب بلا بیان در محل بحث جاری نمی‌شود.

بیان ذلک: در شبهات تحریمیّه، احتمال وجود مفسده هست و محتمل المفسده مانند مقطوع المفسده دارای ضرر و لازم الدّفع است، بنابراین می‌گوئیم نمی‌توان برائت عقلی جاری نمود بلکه باید احتیاط نمود.

به عبارت دیگر: «انّ الاقدام علی ما لا یؤمن المفسدة فیه کالاقدام علی ما تعلم فیه المفسدة» همان‌طور که ما در مقطوع المفسده احتیاط می‌کنیم، در محتمل المفسده هم باید احتیاط بکنیم.

دفع توهم

جواب این توهم را مکرّر بیان کرده‌ایم که:

اگر ما قاعده لزوم دفع ضرر محتمل را قبول کنیم و ضررهای دنیوی را مشمول

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۳۶

قاعده بدانیم مع‌ذلک می‌گوئیم مسئله ضرر و نفع غیر از مسئله مصلحت و مفسده است.

احکام (واجبات و محرّمات) تابع مصالح و مفاسد هستند نه تابع منافع و مضار بسا چیزی که واجب است و در آن مصلحت وجود دارد امّا صددرصد ضرر مالی دارد مانند خمس، زکات ... که واجب و دارای مصلحت هستند امّا صددرصد ضرر مالی هستند و چه‌بسا چیزی که حرام و مفسده دارد امّا دارای نفع هم هست مثلا- زنا حرام و مسلّما دارای مفسده است امّا کسی که مرتکب زنا می‌شود اگر مردم متوجه عمل زشت او نشوند و حیثیت او از بین نرود می‌گوید من از این عمل لذّت بردم.

خلاصه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند نه تابع مضار و منافع و قاعده دفع ضرر محتمل می‌گوید ضرر محتمل واجب الدّفع است نه مفسده محتمل.

اشکال: گاهی از اوقات ملاک واقعی احکام و مفسده واقعی براساس همان ضرر است مثلا اگر کسی بخواهد بدون علّت اموال خود را اتلاف نماید این فعل براساس ضرر حرام می‌باشد.

در ما نحن فیه (مشتبهات) می‌گوئیم در شرب تتن علاوه بر احتمال مفسده احتمال ضرر هم در میان هست یعنی احتمال می‌دهیم مفسده آن یک مفسده ضرری باشد و اگر شما قاعده دفع ضرر محتمل را پذیرفتید ما می‌گوئیم همین ضرر در شرب تتن محتمل است لذا طبق قاعده دفع ضرر محتمل باید احتیاط نمائید.

جواب- همان‌طور که بیان کردیم گاهی از اوقات ملاک مفسده ضرر می‌باشد امّا در شرب تتن و امثال آن احتمال ضعیف ضرری هست که مورد توجّه عقلا نمی‌باشد امّا به خلاف مفسده که به همان ملاکی که شما احتمال حرمت می‌دهید و احتمال حرمت شما هم مورد اعتناء عقلا است به همان میزان هم احتمال مفسده می‌دهید منتها این احتمال مفسده، واجب الدّفع نیست و نسبت به ضرر واجب الدّفع خود احتمالش

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۳۷

بقى أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها: الأوّل: إنه انّما لا تجرى أصالة البراءة شرعا و عقلا فيما لم يكن هناك أصل موضوعى مطلقا و لو كان موافقا لها، فإنه معه لا مجال لها اصلا، لوروده عليها كما يأتى تحقيقه [۱].

مورد اعتنا نیست.

احتمال ضررش مورد اعتنا و توجّه عقلا نیست بعلاوه ما قاعده لزوم دفع ضرر محتمل را از باب مماشات از شما پذیرفتیم زیرا احتمال (ضرر) اگر مربوط به عقوبت اخروی نباشد واجب الدّفع نیست و قبلا بیان کردیم که اصلا عقل در مواردی نسبت به ضرر دنیوی ترغیب می‌کند و ...

تا اینجا ادله سه‌گانه اخباریین بر وجوب احتیاط را ذکر کرده و پاسخ آنها را بیان نمودیم.

خلاصه مباحثی که در اصل برائت داشتیم:

در شبهات حکمیّه (اعمّ از شبهه وجوبی یا تحریمی) می‌توان به برائت شرعی و عقلی تمسّک نمود البتّه در شبهات موضوعیّه هم می‌توان به اصل برائت تمسّک نمود ولی قبلا- بیان کردیم که بحث درباره شبهات موضوعیّه مربوط به علم فقه است و گاهی علی سبیل الاستطراد در علم اصول درباره‌اش بحث می‌کنند.

تذکّر چند امر مهم و ضروری

امر اوّل

[۱]- برائت شرعی و عقلی ۲۹۴] در موردی جاری می‌شود که در مرتبه مقدّم برآن یک اصل موضوعی و حاکم جریان پیدا نکند.

اگر در رتبه متقدّم بر اصالة البراءة، یک اصل موضوعی (مخالف یا حتّی موافق با

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۳۸

فلا- تجرى- مثلا- أصالة الإباحة فى حيوان شك فى حلّيته مع الشك فى قبوله التذكية، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة فى التذكية، فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك و هو حرام إجماعا، كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعا؛ ضرورة كفاية كونه مثله حكما، و ذلك بأن التذكية إنما هى عبارة عن فرى الأوداج [الأربعة] مع سائر شرائطها، عن خصوصية فى الحيوان التى بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلّية، و مع الشك فى تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها، كما لا يخفى [۱].

اصل برائت) باشد در این صورت اصل موضوعی تقدّم بر برائت دارد و نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد.

سؤال: چرا اصل موضوعی مقدّم بر اصالة البراءة هست؟

جواب: به نظر مصنّف علّت تقدّم، «ورود» است و تحقیق این مطلب را در بحث استصحاب سببی و مسبّبی بیان می‌کنیم.

[۱]- اکنون مصنّف قدّس سرّه برای توضیح مطلب فوق پنج قسم شبهه (پنج فرض) را بیان می‌کنند که در بعضی از آن موارد اصل موضوعی هست و در بعضی از موارد اصل موضوعی وجود ندارد البتّه سه مورد از آن‌ها مربوط به شبهات حکمیّه است و دو موردش مربوط به شبهات موضوعیّه ۲۹۵] برای بیان آن پنج فرض لازم است ما مقدّماتی را ذکر نماییم:

الف- اینکه بعضی از حیوانات قابل تذکیه هستند و بعضی قابل تذکیه نیستند مقصود از «تذکیه» چیست؟

آیا مقصود این است که ذابح، مسلمان، و آلت ذبح حدید باشد و آن چهار رگ
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۳۹
مخصوص حیوان قطع شود همچنین حیوان در هنگام ذبح به طرف قبله قرار گیرد و ...
اگر مقصود وجود شرائط فوق هست پس هر حیوانی قابلیّت تذکیه دارد.

مقصود از تذکیه این است که علاوه بر شرائط فوق باید یک خصوصیّت ذاتی در حیوان موجود باشد که آن ویژگی سبب می‌شود که حیوان قابلیّت تذکیه پیدا کند و اگر آن خصوصیّت ضمیمه سایر شرایط شد در این صورت تذکیه محقّق می‌شود بنابراین تصوّر نکنید که عنوان «تذکیه» عبارت از همان جهاتی است که انسان هنگام ذبح با چشم و گوش می‌بینند و لذا می گوئیم اگر این خصوصیّت و جهت ذاتی را احراز نکنیم ما شک در «قابلیّت تذکیه» حیوان می کنیم.

ب- اثر تذکیه چیست؟

در تمام موارد اثر تذکیه عبارت از طهارت است یعنی هر حیوانی که تذکیه شد مسلّما طاهر و پاک است امّا لازمه تذکیه حیوان این نیست که خوردن گوشت آن‌هم حلال است البتّه در بعضی از فروض اگر تذکیه احراز شد، به دنبال آن حلّیّت را هم می‌توان ثابت کرد.

ج- مقدّمه دیگر این است که مذکّی به چه حیوانی اطلاق می‌شود؟

سؤال دیگر: آیا عنوان «میته» بر «غیر مذکّی» اطلاق می‌شود؟ یعنی غیر مذکی داخل عنوان میته است؟

جواب: میته به حیوانی گفته می‌شود که به مرگ طبیعی (حتف انف) مرده است و آیه شریفه (حرّمت علیکم المیتهٔ) هم دلالت بر حرمت آن می‌نماید.

و «مذکّی» حیوانی است که چهار رگ مخصوصش قطع شده و آن خصوصیّت ذاتی و سایر شرائط[۲۹۶] را داشته.
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴۰

بنابراین لازم نیست حیوان غیر مذکی از مصادیق میته و تحت عنوان میته (امر وجودی) حرام باشد بلکه غیر مذکّی از نظر حکم (حرمت) شبیه میته است و اجماع دلالت بر حرمت غیر مذکّی می کند.

اکنون با ذکر مقدّمات مذکور پنج فرضی را که مصنّف مطرح کرده‌اند بیان می کنیم:[۲۹۷]

۱- (در شبهه حکمیّه): اگر شک داشته باشیم گوشت فلان حیوان حلال یا حرام است و منشأ شک ما این باشد که نمی‌دانیم آیا آن حیوان قابلیّت تذکیه دارد یا نه، وظیفه ما چیست؟

خلاصه: «حلّیّت» مشکوک و منشأ آن شک در قابلیّت تذکیه است مصنّف می‌فرمایند: در این صورت اگر این حیوان را با سایر شرائط ذبح کنیم چون شکّ در قابلیّت تذکیه آن داریم می گوئیم استصحاب و اصالهٔ عدم قابلیّت تذکیه بعنوان یک اصل موضوعی جاری می‌شود و تقدّم بر اباحه دارد و می گوئیم این حیوان قابلیّت تذکیه ندارد و حرام و غیر مذکّی است و همان‌طور که در مقدّمات بحث بیان کردیم لزومی ندارد عنوان «میته» بر او منطبق شود تا حرام باشد بلکه اجماع دلالت بر حرمت حیوان غیر مذکّی می‌نماید.

سؤال: در اجرای استصحاب، یقین نسبت به حالت سابق لازم است در مورد آن حیوان شما (مصنّف) از کجا حالت سابقه (عدم قابلیّت تذکیه) را احراز کردید و گفتید اصل عدم قابلیّت است؟

جواب: اجرای این نوع استصحاب طبق مبنای مصنّف صحیح است.

باین ترتیب که: ایشان نظیر این استصحاب را در موارد دیگر هم جاری نمودند
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴۱

نعم لو علم بقبوله التذکیهٔ و شک فی الحلّیهٔ، فأصالهٔ الإباحهٔ فیه محکمهٔ، فإنه حینئذ إنما یشک فی أن هذا الحیوان المذکّی حلال أو حرام، و لا أصل فیه إلا أصالهٔ الإباحهٔ، کسائر ما شک فی أنه من الحلال أو الحرام [۱].

به صورت (استصحاب عدم ازلی).

اگر شک نمائیم که زنی قرشـی و سیّده هست یا نه ایشان به این ترتیب به استصحاب عدم قرشیّت تمسّک می‌کنند که: آن مرئه قبل از آنکه وجـود پیـدا کنـد (به نحـو سـالبه به انتفـاء موضوع) قرشـی نبود، اکنون که وجود پیـدا کرده است مـا شـک داریم که عنوان قرشیّت دارد یـا نه همـان حـالت قبل را استصـحاب می‌کنیم یعنی همان قضیّه سالبه به انتفاء موضوع را استصـحاب می‌کنیم و از آن قضیّه سالبه به انتفاء محمول را نتیجه می‌گیریم.

در محـل بحث: آن حیوان قبـل از آنکه متولّـد شود قابلیّت تـذکیه نـداشت الآن که وجود پیـدا کرده است ما شک داریم که قابلیّت تذکیه تحقّق پیدا کرده یا نه لذا می‌گوئیم استصحاب عدم قابلیّت جاری می‌شود.

[۱]- ۲- (در شبهه حکمیّه)- اگر یقین داریم که حیوانی قابلیّت تذکیه دارد[۲۹۸] لکن بعد از ذبح شک در حلیّت و حرمت گوشت آن داریم، حکم این فرض چیست؟

خلاصه: قابلیّت تذکیه متیقن و حلّیت مشکوک است.

جواب: در این صورت اصالـهٔ الابـاحه جاری می‌شود زیرا ما شک در حلّیت آن داریم و فرض مسـئله این است که آن حیوان قابلیّت تذکیه دارد (اصل موضوعی متقدّمی در این فرض وجود ندارد).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴۲

هذا[۲۹۹] إذا لم یکن هنـاک أصـل موضوعی آخر مثبت لقبوله التذکیـهٔ، کمـا إذا شـک- مثلاـ فی أن الجلـل فی الحیوان هل یوجب ارتفاع قابلیته لها، أم لا؟ فأصالـهٔ قبوله لها معه محکمـهٔ، و معها لا مجال لأصالـهٔ عدم تحققها، فهو قبل الجلل کان یطهر و یحل بالفری بسائر شرائطها، فالأصل أنه کذلک بعده [۱].

---

(۱) ([۱]- ۳- (در شبهه حکمیّه): یقین داریم که حیوانی قابلیّت تذکیه دارد لکن حالتی برآن عارض شده است که ما شک در بقاء قابلیّت تذکیه آن داریم.

مثال: حیوانی است که مسلّما قابلیّت تذکیه داشـته لکن چون جلل و نجاست خواری بر او عارض شده است ما شک می‌کنیم که آیا این حالت سبب می‌شود که حیوان قابلیّت تـذکیه‌اش را از دست بدهـد یا نه، حکم فرض مذکور چیست در این فرض اصالهٔ الاباحه جاری نمی‌شود لکن یک اصل موضوعی که موافق با اصالـهٔ الاباحه است جاری می‌گردد و می‌گوئیم آن حیوان قابلیّت تـذکیه دارد و حکم به حلّیت آن می‌کنیم.

تذکّر: در این فرض مصنّف به دو صورت استصحاب بقاء قابلیّت تذکیه را جاری می‌کنند.

الف- بصورت استصـحاب تنجیزی: قبل از عروض جلل، آن حیوان قابلیّت تـذکیه داشت اکنون که عـذره خوار شـده است ما شـک داریم که قـابلیّت تـذکیه آن از بین رفته است یـا نه لـذا می‌گوئیم: اصـل بقاء قابلیّت تـذکیه جاری می‌شود و مجالی برای اصل عـدم قابلیّت نیست.

ب- بصورت استصـحاب تعلیقی: آن حیوان، قبـل از عروض جلل اگر تـذکیه می‌شـد حلال و پاک بود[۳۰۰] و لکن بعـد از عروض جلل ما شک پیدا کرده‌ایم که اگر او را بکشـند آیا حلال و طاهر است یا نه لذا می‌گوئیم همان حکم قبل از عروض جلل باقی است و اگر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۴۳

و مما ذکرنا ظهر الحال فیما اشتبهت حلیته و حرمته بالشبهة الموضوعیة من الحیوان، و أن أصالة عدم التذکیة محکمة فیما شک فیها لأجل الشک فی تحقق ما اعتبر فی التذکیة شرعا [۱].

کما أن أصالة قبول التذکیة محکمة إذا شک فی طرو ما یمنع عنه، فیحکم بها فیما أحرز الفری بسائر شرائطها عداه، کما لا یخفی، فتأمل جیّدا [۲].

حیوان را بکشند حلال و طاهر است.

[۱]- ۴- (در شبهه موضوعیّه): مثلا قطعه گوشتی در بیابان پیدا کردیم که یقین داریم مربوط به حیوانی است که قابلیّت تذکیه داشته امّا نمی‌دانیم آن حیوان را تذکیه نموده‌اند یا نه.

به عبارت دیگر: تکه گوشت گوسفندی را در بیابان پیدا کرده‌ایم که نمی‌دانیم حیوان درنده‌ای آن گوسفند را خورده و مقداری از آن باقی مانده یا اینکه عدّه مسافری از آنجا عبور کرده، غذا خورده‌اند و سپس فراموش کرده‌اند آن قطعه گوشت را با خود ببرند حکم فرض مذکور چیست؟

در این فرض، اصل عدم تذکیه جاری می‌شود زیرا آن حیوان در حال حیات مسلّما تذکیه نشده بود و ما شک کرده‌ایم که آیا در حال ذهاب روح تذکیه شده است یا نه لذا می‌گوئیم اصل،[۳۰۱] عدم تحقّق تذکیه است و در نتیجه آن تکّه گوشت حرام و نجس است و مجالی برای جریان اصالة الاباحه نمی‌باشد.

[۲]- ۵- (در شبهه موضوعیّه)- در موردی است که ما یقین به قابلیّت تذکیه داریم ولی شک کرده‌ایم که آیا مانعی تحقّق پیدا کرده است تا قابلیّت تذکیه را از بین ببرد یا نه.

مثال: حیوانی (گوسفندی) است که می‌دانیم قابلیّت تذکیه دارد و همچنین یقین

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۴۴

الثانی: إنه لا شبهة فی حسن الاحتیاط شرعا و عقلا[۳۰۲] فی الشبهة الوجوبیة أو التحریمیة فی العبادات و غیرها، کما لا ینبغی الارتیاب فی استحقاق الثواب فیما إذا احتاط و أتی أو ترک بداعی احتمال الأمر أو النهی [۱].

داریم که اگر این حیوان نجاست‌خوار شود قابلیّت تذکیه‌اش را از دست می‌دهد لکن ما نمی‌دانیم در خارج نجاست‌خوار شده است یا نه.

خلاصه: قابلیّت تذکیه، متیقن و عروض مانع مشکوک است.

حکم مسئله: در این فرض چنانچه حیوان با شرائط دیگر ذبح شود اصالة بقاء قابلیّت تذکیه جاری می‌شود و نتیجه اجرای این اصل همان نتیجه اجرای اصل اباحه است امّا با وجود استصحاب بقاء قابلیّت (اصول موضوعی) نوبت به جریان اصالة الاباحه نمی‌رسد.

امر دوّم

اشاره

[۱]- ما ثابت کردیم که در شبهات بدویّه بعد الفحص احتیاط واجب نیست بلکه برائت عقلی و نقلی می‌توان جاری نمود خواه شبهه

وجوبیّه باشد یا تحریمیّه.

سؤال: آیا در موارد مذکور احتیاط حسن دارد؟

جواب: مسلّما از نظر عقل و شرع احتیاط در شبهات وجوبیّه و تحریمیّه در عبادات و غیر عبادات (توصلیات) نه تنها نیکوست بلکه سبب استحقاق مثوبت می‌شود.

مانند اینکه کسی شرب تتن را بعنوان محتمل الحرمه ترک کند یا در شبهات وجوبیّه چیزی را بعنوان محتمل الوجوب اتیان نماید.

البتّه احتیاط باید به داعی احتمال تعلّق امر و نهی نسبت به آن موارد باشد مثلا اگر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۴۵

و ربما یشکل ۳۰۳] فی جریان الاحتیاط فی العبادات عند دوران الأمر بین الوجوب و غیر الاستحباب، من جهة أن العبادة لا بد فیها من نیة القربة المتوقفة علی العلم بأمر الشارع تفصیلا أو إجمالا [۱].

کسی چون علاقه‌ای به شرب تتن ندارد آن را ترک کند در این صورت مستحق ثواب نیست بلکه علّت ترک آن باید احتمال تعلّق نهی الهی باشد (و همچنین در شبهات وجوبیّه).

[۱]- اشکال: مصنّف می‌فرمایند: عمل به احتیاط در تعبّدیات (نه توصلیّات) مورد اشکال واقع شده است.

بیان ذلک: گاهی در شبهات وجوبیّه شک، بین وجوب و استحباب است یعنی اصل رجحان و تعلّق امر مسلّم است لکن ما شک داریم که «امر» وجوبی به آن مشتبه، تعلّق گرفته است یا امر استحبابی، در این صورت اشکالی برای عمل به احتیاط وجود ندارد.

امّا گاهی در شبهات وجوبیّه شک، بین وجوب و اباحه است یعنی عملی است که اگر واجب باشد عبادیّت آن مسلّم است امّا اگر واجب نباشد یک عمل مباحی است و اصلا استحباب ندارد خلاصه ما هم احتمال می‌دهیم که امر به آن تعلّق گرفته است و هم احتمال می‌دهیم یکی از مباحات باشد. و گاهی هم ما شک در وجوب و کراهت داریم مصنّف می‌فرمایند به دو فرض اخیر اشکال شده است که: در مواردی که شک، بین وجوب و غیر از استحباب است باتوجّه به اینکه در عبادت «امر» شارع و قصد قربت لازم است شما چگونه احتیاط می‌کنید؟

اگر آن مشتبه واجب باشد دارای «امر» است امّا شما که نمی‌دانید واجب است یا نه بلکه احتمال وجوب و اباحه یا وجوب و کراهت در میان است آیا علم تفصیلی یا علم اجمالی دارید که آن عمل مأمور به است؟ خیر.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۴۶

و حسن الاحتیاط عقلا- لا- یکاد یجدی فی رفع الإشکال، و لو قیل بکونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا، بداهة توقفه علی ثبوته توقف العارض علی معروضه، فکیف یعقل أن یکون من مبادئ ثبوته؟ [۱].

---

(۱) [۱]- جواب: مصنّف سه جواب برای این اشکال ذکر می‌کنند و هیچ‌کدام را نمی‌پذیرند و خود پاسخ چهارمی را بیان می‌کنند که یک یک آنها را بیان می‌کنیم:

۱- شما گفتید در عبادت ما نیاز به «امر» شارع داریم. ما می‌گوئیم «امر» شارع موجود هست باین ترتیب که از نظر عقل، احتیاط دارای «حسن» می‌باشد و بین حکم عقل و شرع ملازمه هست یعنی وقتی از نظر عقل احتیاط «حسن» داشت از نظر شرع هم حسن دارد و «امر» به آن تعلّق گرفته است ۳۰۴] پس مانعی برای قصد قربت وجود ندارد و احتیاط ممکن است از علّت (حسن احتیاط) معلول (تعلّق امر) را کشف می‌کنیم (کشف لمّی) مصنّف می‌فرمایند و لو از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع استحباب شرعی را درست کنیم در عین حال این استحباب شرعی پاسخ اشکال را نمی‌دهد زیرا:

«بداهة توقفه ...».

مقدّمه

واضح است که حکم، تابع موضوع است یعنی اوّل بایـد موضوع محقّق شود تا حکم برآن مترتّب شود و همچنین اوّل بایـد معروض محقّق شود تا عارض بر معروض وارد شود.

خلاصه: موضوع و معروض باید با قطع نظر از حکم و عارض محقّق باشند تا حکم و عارض بر آنها بار شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۴۷

و انقدح بـذلک أنه لاـ یکـاد یجدی فی رفعه أیضا القول بتعلق الأمر به من جهـة ترتب الثواب علیه، ضـرورة أنه فرع إمکانه، فکیف یکون من مبادئ جریانه؟ [۱].

مثال: هذا الجسم ابیض، در اینجا اوّل باید «جسم» تحقّق پیدا کند تا «بیاض» برآن عروض نماید امّا در محلّ بحث:

شما که می‌گوئید الاحتیاط حسن، (شرعا و عقلا) اوّل باید موضوع (احتیاط) این قضیه را درست کنید تا حکم (حسن) برآن مترتّب شود.

آیـا شـما «احتیـاط» را احراز کردیـد؟ ما می‌گوئیم در شبهات وجوبیّه عبادیّه و محلّ بحث امکان تحقّق موضوع و احتیاط نیست لـذا می‌گوئیم در قضیّه‌ای که موضوعش (احتیاط) محلّ اشکال است نمی‌توان به حکم (حسن) تمسّک نمود.

آیا حکم می‌توانـد موضوع خود را درست کنـد؟ نه، حکم تابع و متأخّر از موضوع خود هست و بر موضوع خود عارض می‌شود لذا می‌گوئیم معقول نیست چیزی که تابع و متأخّر و عارض بر موضوع است از مقدّمات تحقّق متبوع و موضوع و معروض باشد.

خلاصه: شما اوّل «احتیاط» را درست کنید و بعد بگوئید «الاحتیاط حسن او مستحب» و اشکال ما در اصل تحقّق احتیاط است.

[۱]- ۲- جواب دیگری که از اشکال مذکور داده شده، این است که:

چون بر این «احتیاط» ثواب مترتّب است ما کشف می‌کنیم که احتیاط «متعلّق امر»[۳۰۵] شارع است.

یعنی از معلول، (ترتّب ثواب) علّت (تعلّق امر) را کشف می‌کنیم (کشف انّی).

مصنّف می‌فرمایند: این راه هم مشکل را حل نمی‌کند.

بیان ذلک: سؤال: امر شارع به چه چیز متعلّق شده است؟

جواب: امر شارع به احتیاط تعلّق گرفته است آیا موضوع (احتیاط) تحقّق پیدا

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۴۸

هـذا مع أن حسن الاحتیـاط لاـ یکون بکـاشف عن تعلق الأـمر به بنحو اللّم، و لاـ ترتب الثواب علیه بکاشف عنه بنحو الإنّ، بل یکون حاله فی ذلک حال الإطاعة، فإنه نحو من الانقیاد و الطاعة [۱].

و ما قیل فی دفعه: من کون المراد بالاحتیاط فی العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جمیع الجهات عـدا نیة القربة. فیه: مضافا إلی عـدم مساعـدة دلیل حینئـذ علی حسـنه بهـذا المعنی فیها، بداهـة أنه لیس باحتیاط حقیقة، بل هو أمر لو دل علیه دلیل کان مطلوبا مولویا نفسیا عبادیا، و العقل لا یستقل إلا بحسن الاحتیاط، و النقل لا یکاد یرشد إلا إلیه. [۲].

کرده است که شـما می‌خواهید بگوئید امر به آن تعلّق پیدا کرده است لذا می‌گوئیم شما اوّل باید موضوع (احتیاط) را احراز کنید تا

حکم بر آن مترتّب شود و اشکال ما در اصل تحقّق موضوع (احتیاط) هست.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند: اینکه شما در جواب اوّل گفتید ما از حسن احتیاط کشف می‌کنیم امر به آن تعلّق گرفته است و در جواب دوّم بیان کردید که، از ترتّب ثواب بر احتیاط کشف می‌کنیم که امر به احتیاط تعلّق گرفته است از باب مماشات این دو را از شما پذیرفتیم امّا اکنون می‌گوئیم هیچ‌یک از آن دو را قبول نداریم زیرا:

احتیاط بعنوان انقیاد نیکو است و در مورد انقیاد و اطاعت، عقل حکم به حسن و استحقاق ثواب می‌کند امّا آیا عقل بدنبال «حسن» می‌گوید یک امر شرعی هم وجود دارد؟ خیر.

لذا می‌گوئیم از این دو راه شما نمی‌توانید بگویید احتیاط، متعلّق امر شرعی است.

بنابراین مصنّف کشف «لمّی و انّی» را نپذیرفتند.

[۲]- ۳- جواب دیگری که از این اشکال داده شده است: معنای احتیاط در عبادات این است که انسان تمام خصوصیّات عمل را اتیان بکند مگر قصد قربت را یعنی احتیاط کامل نمی‌توان نمود و اتیان عمل با خصوصیّات آن بدون قصد قربت کافی است

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۴۹

نعم، لو کان هناک دلیل علی الترغیب فی الاحتیاط فی خصوص العبادة، لما کان محیص عن دلالته اقتضاء علی أن المراد به ذاک المعنی، بناء علی عدم إمکانه فیها بمعناه حقیقة، کما لا یخفی أنه التزام بالإشکال و عدم جریانه فیها، و هو کما تری [۱].

زیرا «امر» برای شما مشکوک است و رعایت قصد قربت ممکن نیست آیا این جواب صحیح است؟

مصنّف دو اشکال به این بیان دارند:

الف- ما دلیلی نداریم که این نوع احتیاط نیکو است زیرا این نوع احتیاط (که قصد قربت در آن رعایت نشود) اصلا عنوان «احتیاط» را ندارد لذا حسن عقلی و استحباب شرعی هم ندارد.

مصنّف می‌فرمایند بله اگر یک دلیل شرعی وارد شود که اتیان عمل بدون قصد قربت (با رعایت سایر شرائط) عنوان «احتیاط» دارد در این صورت «احتیاط» یک مطلوب مولوی و نفسی است یعنی رعایت خود «احتیاط» مطلوب است درحالی‌که عقل حکم به حسن احتیاط طریقی می‌کند و همچنین شرع هم حکم به استحباب احتیاط طریقی می‌نماید.

به عبارت دیگر: ما درباره احتیاط طریقی بحث می‌کنیم نه درباره احتیاط نفسی یعنی ما احتیاط می‌کنیم تا راه و طریقی به آن واقع مجهول پیدا کنیم نه احتیاطی که خودش با قطع نظر از واقع و رعایت قصد قربت نسبت به واقع مستحب باشد.

[۱]- اگر دلیلی می‌گفت که در خصوص عبادات هم احتیاط کنید مثلاـ دلیلی دلالت می‌کرد که: «یستحب الاحتیاط حتّی فی العبادات» ما از کلمه «حتّی» کشف می‌کردیم که احتیاط در عبادات هم ممکن است در این صورت اگر ما راهی برای امکان احتیاط «کامل» پیدا نمی‌کردیم به دلالت اقتضا و برای اینکه کلام حکیم لغو نباشد می‌گفتیم چون رعایت قصد قربت ممکن نیست معنای احتیاط این است که تمام خصوصیّات عمل را اتیان کنید مگر قصد قربت.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۵۰

قلت: لاـ یخفی أن منشأ الإشکال هو تخیل کون القربة المعتبرة فی العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فیها، مما یتعلق بها الأمر المتعلق بها، فیشکل جریانه حینئذ، لعدم التمکن من قصد القربة المعتبر فیها، و قد عرفت أنه فاسد، و إنما اعتبر قصد القربة فیها عقلا لأجل أن الغرض منها لا یکاد یحصل بدونه. و علیه کان جریان الاحتیاط فیه بمکان من الإمکان، ضرورة التمکن من الإتیان بما احتمل وجوبه بتمامه و کماله، غایة الأمر أنه لا بد أن یؤتی به علی نحو لو کان مأمورا به لکان مقربا، بأن یؤتی به بداعی احتمال الأمر أو احتمال کونه محبوبا له تعالی، فیقع حینئذ علی تقدیر الأمر به امتثالا لأمره تعالی، و علی تقدیر عدمه انقیادا لجنابه تبارک و تعالی، و یستحق

الثواب علی کل حال إما علی الطاعهٔ أو الانقیاد [۱].

آیا مصنّف راهی برای احتیاط توأم با قصد قربت دارند؟

آری و آن جواب چهارمی است که ان‌شاءالله تعالی بیان خواهیم کرد منتها قبل از بیان آن راه ما دوّمین ایراد به جواب سوّم را بیان می‌کنیم:

ب- «فیه» ... انه التزام بالاشکال ....

سوّمین جواب از اشکال این بود که معنای احتیاط در عبادات این است که انسان تمام خصوصیّات و شرائط عمل را اتیان کند مگر قصد قربت را.

مصنّف می‌فرماید: این جواب از اشکال نیست بلکه این تسلیم نسبت به اشکال است. مستشکل می‌گفت: «در محل بحث، احتیاط ممکن نیست» شما جواب می‌دهید «بدون قصد قربت، احتیاط می‌کنیم» درحالی‌که اتیان عمل بدون قصد قربت، عنوان «احتیاط» ندارد.

[۱]- ۴- اکنون مصنّف راه حلی را که خود قبول دارند بیان می‌کنند. ما بررسی کنیم، ببینیم منشأ این اشکال- عدم جریان احتیاط در عبادات- چیست؟

مقدّمه: مصنّف در جلد اوّل کفایهٔ الاصول در مبحث واجبات تعبّدی و توصّلی بیان کردند که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۵۱

اصلا قصد قربت- به معنی داعی الامر- نه به صورت شرطیّت و نه بصورت جزئیّت- حتّی در عبادات مسلّم- داخل و جزء مأمور به نیست.

بیان ذلک: شارع مقدّس می‌تواند بگوید نماز را با اجزا و شرائط، یعنی با رکوع و سجود و طهارت و ... بخوانید امّا نمی‌تواند بگوید نماز را به داعی امر، اتیان نمائید.

به عبارت دیگر: «داعی الامر» نمی‌تواند در ردیف سائر اجزا و شرائط نماز باشد.

سؤال: در عبادات ما چگونه «قصد قربت» بکنیم؟

جواب: ما به «عقل» مراجعه می‌کنیم و عقل می‌گوید: چون در واجبات عبادی بدون قصد قربت و بدون «داعی امر»، غرض شارع حاصل نمی‌شود، لذا خود «عقل» حکم می‌کند که قصد قربت در آنها معتبر است و شما نماز را به قصد قربت و به داعی امر بخوانید تا غرض مولی حاصل شود بنابراین ما «مأمور به» را با تمام اجزا و شرائط، به داعی امر، اتیان می‌کنیم و هیچ نقصی هم در آن نیست. منتهی در مسئله قصد قربت، مرجع ما، عقل است.

سؤال دیگر: در محلّ بحث که ما علم به ثبوت امر نداریم بلکه احتمال ثبوت امر را می‌دهیم چگونه می‌توانیم احتیاط و قصد قربت نمائیم؟

جواب: ما به عقل مراجعه می‌کنیم و او می‌گوید که:

شما عمل عبادی مشکوک الوجوب را به داعی احتمال وجوب، اتیان کنید و انگیزه شما از اتیان آن عمل، این باشد که احتمال دارد آن مشکوک الوجوب، نزد خداوند محبوبیّت داشته باشد[۳۰۶] منتها در واجبات مسلّم عبادی، شما آنها را به «داعی امر»، انجام

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۵۲

و قد انقدح بذلک أنه لا حاجهٔ فی جریانه فی العبادات إلی تعلق أمر بها [۱].

بل لو فرض تعلقه بها لما کان من الاحتیاط بشیء، بل کسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها، کما لا یخفی [۲].[۳۰۷]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۴ ؛ ص۴۵۲

می‌دهید امّا در محلّ بحث به داعی «احتمال امر الهی» اتیان کنید.

چنانچه در محلّ بحث بصورتی که بیان کردیم، قصد قربت بکنید، اگر آن عمل به حسب واقع و در لوح محفوظ، «مأمور به» باشد شما یک امتثال کامل، نسبت به آن، نموده‌اید و اگر به حسب واقع فاقد امر باشد شما یک عبد منقاد محسوب می‌شوید. و همان‌طور که امتثال و اطاعت، موجب استحقاق ثواب است در مورد انقیاد هم، «عقل» حکم به استحقاق ثواب می‌نماید. پس در شبهات وجوبیّه عبادیّه احتیاط ممکن هست.

سؤال: منشأ ایراد مستشکل که می‌گفت: احتیاط ممکن نیست چه بوده است؟

جواب: مستشکل خیال کرده است که قصد قربت مانند سائر اجزاء و شرائطی است که در «مأمور به» معتبر می‌باشد و امر، متعلّق به آن می‌گردد لذا اشکال کرده است که چون علم به ثبوت امر نداریم بلکه احتمال ثبوت امر را می‌دهیم لذا احتیاط ممکن نیست. و مصنّف ثابت کردند که آن تخیّل، فاسد است و می‌توان احتیاط نمود.- که ما مشروحا بیان نمودیم.

[۱]- از بیانات گذشته ما روشن شد که اگر بخواهیم در عبادات هم احتیاط نمائیم نیازی نیست که «امر» به آنها متعلّق شود بلکه اتیان عبادت به داعی احتمال امر، مصحّح احتیاط است.

[۲]- اکنون مصنّف می‌فرمایند: نه تنها نیازی به ثبوت «امر» نداریم بلکه ثبوت

إیضاح الکفایة، ج‌۴، ص: ۴۵۳

فظهر أنه لو قیل بدلالة أخبار (من بلغه ثواب) علی استحباب العمل الذی بلغ علیه الثواب و لو بخبر ضعیف، لما کان یجدی فی جریانه فی خصوص ما دل علی وجوبه أو استحبابه خبر ضعیف، بل کان علیه مستحبا کسائر ما دل الدلیل علی استحبابه [۱].

«امر» مزاحم احتیاط است.

بیان ذلک: اگر «امر» به عبادت تعلّق گرفت و ما باتوجّه به آن «امر»، عمل عبادی را اتیان نمودیم در این صورت عنوان «احتیاط» در بین نمی‌باشد. مثلا کسی که نماز شب می‌خواند- که امر استحبابی دارد- او دیگر «احتیاط» نمی‌کند زیرا «احتیاط» مربوط به مواردی است که ثبوت امر مشکوک باشد یا کسی که نماز واجبی را می‌خواند او به «احتیاط» عمل نمی‌کند چون فرض کرده است که در مورد آن نماز امر ثابت است.

خلاصه: «احتیاط» با «ثبوت امر» جمع نمی‌شود.

جریان احتیاط در عبادات نیازی به اخبار من بلغ ندارد

[۱]- باتوجّه به اینکه با ثبوت امر، مسئله احتیاط در عبادت کنار می‌رود مصنّف نتیجه می‌گیرند که اگر گفته شود اخبار «من بلغ»[۳۰۸] دلالت بر استحباب عمل و «ثبوت امر» می‌کند[۳۰۹] باز هم این راه نمی‌تواند مصحح احتیاط در عبادت شود.[۳۱۰]

إیضاح الکفایة، ج‌۴، ص: ۴۵۴

لا یقال: هذا لو قیل بدلالتها علی استحباب نفس العمل الذی بلغ علیه الثواب بعنوانه، و اما لو دل علی استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لکانت دالّة علی استحباب الإتیان به بعنوان الاحتیاط، کأوامر الاحتیاط، لو قیل بأنها للطلب المولوی لا

الإرشادی [۱].

چون ما بیان کردیم که عنوان «احتیاط» در موردی است که وجود «امر» برای ما «مشکوک» باشد نه ثابت.

و لذا اگر اخبار من بلغ، دلالت بر استحباب یک عملی بکند آن عمل مانند سائر مستحبات گشته، و دیگر با «ثبوت» امر، معنا ندارد که «احتیاط» بکنیم.

تذکّر: قدر متیقّن از اخبار «من بلغ» مواردی است که منشأ شک، روایت ضعیف باشد نه فتوای مجتهد. مثلا روایت ضعیفی می‌گوید: که دو رکعت نماز با فلان خصوصیّت دارای ثواب و مستحب است و برای ما شک، حاصل می‌شود، ولی اخبار «من بلغ» می‌گوید آن نماز مستحب است و قدر متیقّن از اخبار «من بلغ» همین فرض است نه در صورتی که منشأ شک، فتوای مجتهد باشد.

خلاصه: نگوئید اگر اخبار «من بلغ» دلالت بر استحباب و ثبوت «امر» بکند، راه برای جریان احتیاط باز است زیرا اگر امر استحبابی موجود باشد عنوان «احتیاط» کنار می‌رود و اصلا احتیاط در مواردی است که واقع، برای انسان مجهول باشد امّا اگر اخبار من بلغ دلالت بر استحباب و ثبوت امر بکند دیگر «احتیاط» معنا ندارد.

[۱]- در مورد اخبار «من بلغ» دو نظریّه وجود دارد:

الف- اخبار «من بلغ» دلالت بر استحباب و ثبوت «امر» می‌کند مثلا- روایت ضعیفی دلالت می‌کند که دو رکعت نماز با فلان خصوصیّت در روزهای سه‌شنبه ثواب دارد در این صورت، آن دو رکعت به‌عنوان «خودش» (نه به‌عنوان «احتیاط»)، مستحب

إیضاح الكفایة، ج۴، ص: ۴۵۵

فإنه یقال: إن الأمر بعنوان الاحتیاط و لو كان مولویا لكان توصلیا، مع أنه لو كان عبادیا لما كان مصححا للاحتیاط، و مجدیا فی جریانه فی العبادات كما أشرنا إلیه آنفا [۱].

به حساب می‌آید یعنی همان‌طور که نماز شب مستحب است این نماز هم، یک عمل مستحب می‌شود کسی که نماز شب را می‌خواند نمی‌گوید من آن را به‌عنوان احتیاط اتیان می‌کنم بلکه می‌گوید: «صلاة اللیل مستحبّة» در مورد این نماز خاص هم، مسئله چنین است.

مستشکل طبق این مبنا ایراد نمی‌کند بلکه ایراد او طبق مبنای دوّم است.

ب- اخبار «من بلغ» به‌عنوان احتمال ثواب، دلالت بر استحباب می‌کند نه به عنوان خود عمل. یعنی اخبار من بلغ نمی‌گوید آن دو رکعت نماز مستحب است بلکه می‌گوید چون در آن نماز احتمال ثواب هست، شما به‌عنوان محتمل الثواب می‌توانید آن نماز را بخوانید.

به عبارت دیگر: شما به‌عنوان احتیاط می‌توانید آن دو رکعت نماز را بخوانید بنابراین، اتیان به آن عمل، به‌عنوان «احتیاط» است مانند سائر اوامر احتیاطی.

نتیجه: شما نگوئید با آمدن اخبار من بلغ، بساط «احتیاط» برچیده می‌شود.

تذکر: ما تاکنون اوامر احتیاط را ارشادی می‌دانستیم امّا در این اشکال، مستشکل می‌گوید: لو قیل بانها للطلب المولوی ... یعنی اگر اوامر احتیاط ارشادی نباشند بلکه جنبه «مولویّت» داشته باشند.

[۱]- مصنّف دو جواب از ایراد مذکور بیان می‌کنند:

۱- اکنون که شما استحباب احتیاط را درست کردید ما از شما سؤال می‌کنیم که امر

إیضاح الكفایة، ج۴، ص: ۴۵۶

متعلق به «احتیاط»، یک امر تعبّدی است یا توصّلی؟[۳۱۱].

به عبارت دیگر: آیا مکلّف باید احتیاط را هم به قصد امر، مراعات نماید؟

جواب: امر متعلّق به احتیاط، یک امر توصّلی است و معنایش این است که هرکجا عنوان «احتیاط» تحقّق پیدا کرد، رعایت آن مستحب است و لازم نیست که عنوان «احتیاط» به داعی امر متعلق به آن، اتیان شود.

ارتباط این مطلب با محل بحث: شما می‌خواستید احتیاط در عبادت را از طریق امر متعلّق به احتیاط درست کنید و ما جواب دادیم که امر متعلّق به احتیاط، تعبّدی نیست بلکه توصّلی می‌باشد و معنای امر توصّلی این است که هرگاه موضوع آن، محقّق شد با هر قصد و داعی که انسان، آن را اتیان کند «امر» توصّلی ساقط می‌شود.

تذکّر: تمام اوامر توصّلی را می‌توان با قصد قربت اتیان نمود لذا می‌گوئیم، اوامر توصّلی، عبادت دائمی نمی‌تواند درست کند و ضرورت ندارد دائما تعبّدی باشند.

۲- اگر امر متعلّق به احتیاط، تعبّدی باشد مصحّح جریان احتیاط در عبادات نمی‌شود و اشکال در باب احتیاط تجدید می‌شود زیرا معنای «یستحب الاحتیاط» این است که شما اوّل عنوان «احتیاط» را درست کنید بعد، حکم به استحباب را روی آن اجرا نمائید.

به عبارت دیگر وقتی ما می‌گوئیم «یستحب الاحتیاط» حکم و امر، متأخّر از موضوع است. و «حکم» نمی‌تواند موضوع خود را محقّق کند اگر کسی گفت: انا امر بالاحتیاط امرا استحبابیّا ما از «امر» نمی‌توانیم احتیاط را درست کنیم بلکه باید با قطع نظر از این «امر»، احتیاطی باشد تا ما آن را رعایت کنیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۵۷

ثم إنه لا یبعد دلالة بعض تلک الأخبار علی استحباب ما بلغ علیه الثواب، فإن صحیحة هشام بن سالم المحکیة عن المحاسن، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: (من بلغه عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله- شیء من الثواب فعمله، کان أجر ذلک له، و إن کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله- لم یقله) ظاهرة فی أن الأجر کان مترتبا علی نفس العمل الذی بلغه عنه صلّی اللّه علیه و آله أنه ذو ثواب، و کون العمل متفرعا علی البلوغ، و کونه الداعی إلی العمل غیر موجب لأن یکون الثواب إنما یکون مترتبا علیه، فیما إذا أتی برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتیاط، بداهة أن الداعی إلی العمل لا یوجب له وجها و عنوانا یؤتی به بذاک الوجه و العنوان. و إتیان العمل بداعی طلب قول النبی صلّی اللّه علیه و آله کما قید به فی بعض الأخبار، و إن کان انقیادا، إلا أن الثواب فی الصحیحة إنما رتب علی نفس العمل، و لا موجب لتقییدها به، لعدم المنافاة بینهما، بل لو أتی به کذلک أو التماسا للثواب الموعود، کما قید به فی بعضها الآخر، لأوتی الأجر و الثواب علی نفس العمل، لا بما هو احتیاط و انقیاد، فیکشف عن کونه بنفسه مطلوبا و إطاعة، فیکون وزانه وزان (من سرح لحیته) أو (من صلی أو صام فله کذا) و لعله لذلک أفتی المشهور بالاستحباب، فافهم و تأمل [۱].

تسامح در ادلّه سنن

اشاره

[۱]- اکنون مصنّف مقداری درباره اخبار «من بلغ» بحث می‌کنند. ابتدا صحیحه هشام بن سالم را نقل می‌کنیم:

عن هشام بن سالم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: من بلغه عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لم یقله.[۳۱۲]

مقدّمه: اگر روایت معتبری دلالت بر استحباب یا وجوب چیزی بکند، در این صورت آن «چیز»، مستحب یا واجب می‌شود زیرا

فرض این است که ادلّه حجّیّت خبر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۵۸

واحد، شامل آن روایت معتبر شده است امّا اگر روایت ضعیفی دلالت بر وجوب یا استحباب چیزی بکند، در این صورت، ما به کمک اخبار «من بلغ» می‌توانیم بگوئیم: آن چیز مستحب است. اخبار من بلغ به هیچ وجه نمی‌تواند اثبات وجوب نماید. مثال: اگر خبر ضعیفی دلالت کند بر اینکه خواندن دو رکعت نماز در فلان شب، فلان مقدار ثواب دارد، در این صورت، ما به کمک اخبار من بلغ می‌گوئیم آن نماز مستحب است و مثل این است که روایت معتبر، دلالت برآن، نموده است.

سؤال: آیا اخبار من بلغ دلالت بر استحباب خود آن نماز می‌کند؟- یعنی همان‌طور که مثلا صلاة اللیل مستحب است آن دو رکعت نماز هم بذاته مستحب است- یا این که نه مفاد اخبار من بلغ این است که آن دو رکعت نماز به‌عنوان محتمل الثواب و به‌عنوان اینکه احتمال دارد مطابق واقع و لوح محفوظ باشد، استحباب دارد- که در حقیقت، عنوان احتیاط برآن عمل منطبق می‌شود.

و به عبارت دیگر، مفاد اخبار من بلغ، دلالت بر استحباب احتیاط می‌کند؟

جواب: در این مسئله دو عقیده وجود دارد نظر مصنّف، با عقیده مرحوم شیخ انصاری متفاوت است.

ما ابتدا نظر مرحوم شیخ را به اختصار بیان می‌کنیم:

نظر شیخ اعظم درباره اخبار من بلغ [۳۱۳]

ایشان خواسته‌اند دلالت اخبار «من بلغ» بر استحباب «نفس عمل» را قبول نکنند و بفرمایند ترتّب ثواب، مستلزم کشف «امر مولوی استحبابی» نیست.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۵۹

بیان ذلک: در صحیحه هشام چنین آمده است: من بلغه عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله شیء من الثّواب فعمله ... «فاء» در این روایت، «فاء» تفریع است و تفریع عمل بر «بلوغ خبر» یعنی اتیان عمل به رجاء مطلوبیّت و این، همان عنوان انقیاد و احتیاط است. و در مورد انقیاد، «عقل» حکم به استحقاق ثواب می‌کند لذا ما از ترتّب ثواب برآن انقیاد یک امر مولوی استحبابی را کشف نمی‌کنیم تا بتوانیم بگوئیم «نفس عمل» استحباب دارد. و این که روایات باب، ثواب را بیان می‌کنند به‌عنوان مؤکّد حکم عقل است.[۳۱۴]

نظر مصنّف درباره اخبار من بلغ

بعضی از اخبار- مانند صحیحه هشام بن سالم- دلالت بر استحباب «نفس عمل» می‌کند زیرا ظاهر صحیحه هشام این است که: اگر در روایت ضعیفی منسوب به پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله وعده پاداش بر انجام عملی آمده باشد و کسی آن عمل را انجام دهد به آن ثواب می‌رسد گرچه در واقع رسول اللّه هم نفرموده باشد.

در این روایت قید نشده که آن عمل را به‌عنوان احتیاط و اینکه شاید آن روایت صحیح باشد، انجام دهد بلکه ظهور روایت در این است که آن عمل را به نیّت «خود عمل» انجام دهد و ثواب برآن عمل مترتّب است نکته دیگر آن است که در صحیحه هشام چنین آمده بود: «من بلغه ... فعمله» «فاء» در این کلمه- «فعمله»- به‌عنوان تفریع است یعنی عمل، به دنبال «بلوغ خبر» است به نحوی که اگر «بلوغ» نبود، داعی بر تحقّق عمل پیدا نمی‌شد. البتّه داعی بر عمل، سبب نمی‌شود که عمل، مقیّد و معنون به آن داعی گردد تا ما بگوئیم: اتیان آن عمل «مثلا خواندن دو رکعت نماز» مقیّد به این است که چون عنوان بلوغ خبر ضعیف در کار است پس من آن را اتیان می‌کنم و «ثواب» مربوط به عمل

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۶۰

به قصد احتیاط است.

خلاصه: «عمله» اطلاق دارد و ذکری از «قصد احتیاط» در آن نشده است.

مطلب دیگر، اینکه معنای «فعمله» چیست؟

آیا یعنی عمل بکند ثواب را؟ یا اینکه به فعل ذی ثواب، عمل نماید؟ احتمال اوّل مطرح نیست چرا که ثواب و پاداش، مربوط به خداوند است- نه مکلّف- بلکه مقصود همان احتمال دوّم است یعنی آنکه عمل ذی ثواب را اتیان کند تا مستحق آن پاداش و ثواب گردد (و کان اجر ذلک له یعنی ثواب آن عمل، برای اوست).

مصنّف می‌فرمایند: بعضی از روایات باب، مقیّد است و ما یک نمونه از آنها را نقل می‌کنیم:

عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: من بلغه عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله شیء من الثّواب ففعل ذلک طلب قول النّبی صلّی اللّه علیه و آله کان له ذلک الثّواب و ان کان النّبی صلّی اللّه علیه و آله لم یقله.

و در بعضی از روایات چنین آمده است: «فعمل ذلک العمل التماس ذلک الثّواب» در این نوع روایات، «عمل» مقیّد به‌عنوان «رسیدن به قول نبی صلّی اللّه علیه و آله یا رسیدن به ثواب موعود» شده است.

با این دو دسته روایات، چه باید کرد؟ آیا می‌توانیم بگوئیم که صحیحه هشام، مطلق است و دلالت بر ترتّب ثواب، بر نفس عمل می‌کند- خواه به داعی ثواب و یا رسیدن به قول نبی صلّی اللّه علیه و آله، آن عمل را اتیان کنیم و یا بدون آن.

امّا سائر اخبار، مقیّد است و دلالت بر ترتّب ثواب بر عمل می‌کند (منتها مقیّد است به داعی رسیدن به ثواب یا طلب قول نبی صلّی اللّه علیه و آله).

در نتیجه حمل مطلق بر مقیّد کرده و بگوئیم: صحیحه هشام هم مقیّد است و دلالت بر ترتّب ثواب- «طلبا لقول النّبی صلّی اللّه علیه و آله»- می‌کند- نه به‌عنوان نفس عمل بلکه به‌عنوان رسیدن به قول آن حضرت- آن‌وقت نتیجه این می‌شود که اخبار «من بلغ» دلالت بر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۶۱

استحباب احتیاط می‌کند مصنّف می‌فرمایند: نیاز به چنین حمل و تقییدی نمی‌باشد و حمل مطلق بر مقیّد، در مواردی است که بین آن دو، منافات باشد. مثال: اعتق رقبة (مطلق)- لا تعتق رقبة کافرة (مقیّد) که در این صورت بین این دو منافات است لذا مطلق را حمل بر مقیّد می‌کنیم.

امّا اگر مولی چنین گفت: «من اعتق رقبة فله کذا» و در مورد دیگر چنین گفت: من اعتق رقبة مؤمنة فله کذا» در دو مثال اخیر، چه منافاتی بین دو دلیل وجود دارد که مطلق را حمل بر مقیّد کنیم؟

آیا مانعی دارد که عتق رقبه، به نحو مطلق، دارای پاداش و ثواب باشد و همچنین «عتق رقبه مؤمنه» هم ثواب داشته باشد؟ خیر لذا می‌گوئیم صحیحه هشام، به اطلاق خود باقی است و دلالت بر استحباب «نفس عمل» می‌کند. و «نفس عمل» به دنبال بلوغ خبر، اجر و ثواب دارد و «بلوغ خبر» داعی در تحقّق عمل است نه قید عمل.

و چنانچه انسان «طلبا لقول النّبی صلّی اللّه علیه و آله» و یا «التماسا للثّواب»، عمل را اتیان نماید، اگرچه انقیاد است امّا می‌گوئیم دلالت می‌کند که «نفس عمل» دارای ثواب و مستحب است و چون منافاتی بین آن دو دسته روایت نیست، پس صحیحه هشام به اطلاق خود باقی است.

مصنّف می‌فرمایند اخبار من بلغ هم‌وزن و برابر اخبار تسریح لحیه ۳۱۵] هستند با این که در مورد شانه زدن محاسن «امر» نداریم امّا از ترتّب ثواب برآن عمل ما استحباب آن عمل را کشف می‌کنیم.

به عبارت دیگر همان‌طور که در مورد تسریح لحیه ما از ترتّب ثواب استحباب «عمل» را کشف می‌کنیم در مورد اخبار من بلغ هم از

ترتّب ثواب استحباب «عمل» را

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۶۲

کشف می کنیم.[۳۱۶]

و چون از اخبار من بلغ مانند صحيحه هشام استحباب «نفس عمل» استفاده می‌شود شاید مشهور هم به همین علّت فتوا به استحباب بسیاری از افعال داده‌اند که روایات ضعیفی در مورد آن افعال ثواب را بیان می کنند.

قوله: كما قيّد فى بعضها الآخر لأوتى الاجر و الثّواب ۳۱۷] على نفس العمل ۳۱۸].

ثمره بین دو قول ۳۱۹]:

اگر ما بگوئیم اخبار باب، دلالت بر استحباب «نفس عمل» می کنند در این صورت اگر خبر ضعیفی نسبت به عملی، اجر و ثواب مترتّب برآن عمل را بیان کند مجتهد

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۶۳

الثالث: إنه لا- يخفى أن النهى عن شيء، إذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان أو مكان، بحيث لو وجد فى ذاك الزمان ۳۲۰] أو المكان ۳۲۱] و لو دفعة لما امتثل أصلا، كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة و لو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه فى تركه، إلا إذا كان مسبوقا به ليستصحب مع الإتيان به [۱].

می تواند فتوا به استحباب آن عمل بدهد و این مطلب را در رساله عملیّه بنویسد.

امّا اگر بگوئیم: اخبار باب، دلالت بر استحباب احتیاط می کند در این صورت نمی‌توان فتوا به استحباب آن «عمل» داد. بلکه باید چنین بگوئیم: اتیان و رعایت آن عمل، رجاء و به‌عنوان امید به مطابقت با واقع، مستحب است.

امر سوم

اشاره

[۱]- بعضی گفته‌اند در شبهات موضوعیّه ۳۲۲] تحریمیّه و بلکه در شبهات موضوعیّه وجوبیّه هم باید احتیاط نمود. امّا مصنّف در شبهات موضوعیّه تحریمیّه، این بحث را مطرح می کنند و قائل به تفصیل می‌شوند و ظاهرا از همین بیان مصنّف، حکم شبهات موضوعیّه وجوبیّه هم مشخّص می‌شود.

بیان ذلک: به یک اعتبار، ما دو نوع «نهی» داریم:

الف: گاهی نهی، به طبیعت معیّنی متعلّق می‌شود به نحوی که مقصود شارع این است که نباید «منهی عنه» در هیچ زمان و مکانی اتیان شود و تمام افراد را من حیث المجموع یک موضوع برای حرمت قرار می‌دهد[۳۲۳] به‌طوری که اگر انسان، یک فرد از آن را

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۶۴

نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة، لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد، و حيث لم يعلم تعلق النهى إلا بما علم أنه مصداقه، فأصالة البراءة فى المصاديق المشتبهة محكمة [۱].

اتیان کند، اصلا نسبت به تکلیف مولا امتثال نکرده است بلکه باید تمام افراد آن طبیعت را ترک نماید تا امتثال نهی مولا تحقق پیدا

کند.

مثال: شارع مقدّس در ماه رمضان، مکلّفین را از اکل و شرب، نهی نموده است به‌نحوی که باید از صبح تا شب، از خوردن و آشامیدن اجتناب کنند و می‌دانیم اکل و شرب، مصادیق زیادی دارد و شارع تمام آن مصادیق را یک موضوع برای نهی قرار داده است در این صورت اگر کسی از تمام مأکولات و مشروبات اجتناب کند، نسبت به یک حکم الهی امتثال نموده است و چنانچه از تمام مأکولات اجتناب کند امّا فقط یک لحظه نسبت به یک چیز مخالفت کند و آن را بخورد در این صورت اصلا امتثالی نسبت به تکلیف مولی ننموده است زیرا تمام افراد، یک موضوع، برای یک حکم بوده است.

مکلّف باید احراز کند که منهی عنه را ترک نموده است گرچه احراز بوسیله اصل عملی باشد (احراز تعبّدی) چگونه با اصل عملی می‌توان ترک طبیعت منهی عنه را احراز کرد؟ فرض کنید کسی از ابتدای طلوع فجر به نیّت روزه از شرب و اکل اجتناب نمود امّا هنگام عصر آمپولی تزریق کرد و شک کرد که آیا هنوز هم تارک اکل و شرب هست یا نه در این صورت چون حالت سابقه ترک اکل و شرب دارد می‌تواند استصحاب بقاء ترک اکل و شرب نماید.

خلاصه: اگر شک کنیم که فلان مصداق از افراد منهی عنه هست یا نه باید احتیاط نمود زیرا اصل تکلیف و اشتغال ذمّه مسلّم است مگر اینکه مسبوق به ترک باشد که در این صورت با اتیان آن شیء مشکوک می‌توان استصحاب بقاء ترک نمود.

[۱]- ب- گاهی از اوقات نهی به یک طبیعت متعلّق می‌شود امّا هر فرد از آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۶۵

فانقدح بذلک أن مجرد العلم بتحریم شیء لا یوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبههٔ، فیما کان المطلوب بالنهی طلب ترک کل فرد علی حدهٔ، أو کان الشیء مسبوقا بالترک، و إلاـ لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصیل الفراغ قطعا، فکما یجب فیما علم وجوب شیء إحراز إتیانه إطاعهٔ لأمره، فکذلک یجب فیما علم حرمته إحراز ترکه و عدم إتیانه امتثالاـ لنهیه. غایهٔ الأمر کما یحرز وجود الواجب بالأصل، کذلک یحرز ترک الحرام به. [۱].

طبیعت، یک حکم مستقل دارد.[۳۲۴] در این صورت اگر نسبت به یک فرد مخالفت تحقّق پیدا کرد باز فرد دیگر هم حرام است و مکلّف باید نسبت به آن اطاعت کند.

مثال: شارع مقدّس، شرب خمر را حرام نموده است و تمام مصادیق و افراد خمر، حرام است حال اگر کسی با یک مصداق از مصادیق خمر، مخالفت کرد، باز حرمت سائر موارد، به جای خود محفوظ است و باید نسبت به آنها موافقت نماید بخلاف فرض قبل که فقط یک موافقت یا مخالفت مطرح بود.

در فرض اخیر، اگر به فرد مشکوکی برخورد کردیم، چون هر فرد، حکم جداگانه و مستقل دارد و در آن حکم شک داریم، لذا می‌توانیم به اصالهٔ البراءهٔ تمسّک نموده و در مورد مشکوک حکم به برائت و عدم لزوم احتیاط بکنیم.

مثال: اگر مایعی مردّد بین خمر و خل بود در این صورت- چون هر فردی حکم مستقل دارد و نمی‌دانیم که نهی شارع، به آن فرد متعلّق شده است یا نه؟- می‌توانیم به اصل برائت مراجعه نموده و آن مایع را جایز الشّرب بدانیم.

خلاصه امر سوّم

[۱]- ۱- در مواردی که «نهی» به یک طبیعت تعلّق پیدا کرده است، امّا هر فرد از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۶۶

و الفرد المشتبه و إن کان مقتضی أصالهٔ البراءهٔ جواز الاقتحام فیه، إلا أن قضیهٔ لزوم إحراز الترک اللازم وجوب التحرز عنه، و لا یکاد یحرز إلا بترک المشتبه أیضا، فتفطن [۱].

آن طبیعت، حکم مستقلّی دارد، چنانچه به فرد مشتبهی برخورد کنیم احتیاط لازم نیست زیرا در مورد آن فرد نسبت به اصل تکلیف شک داریم و می‌توانیم اصل برائت را جاری نمائیم.

۲- چنانچه نهی، به یک طبیعت من حیث المجموع تعلّق پیدا کند و ما به فرد مشکوکی برخورد کنیم که مسبوق به ترک است در این صورت هم می‌توان آن مشکوک را اتیان نمود.

۳- در غیر از دو مورد فوق، چنانچه به مصداق مشکوکی برخورد نمائیم- چون «نهی» به طبیعت من حیث المجموع تعلّق گرفته است و اصل تکلیف مسلّم است- لذا می‌گوئیم: مقتضای اشتغال یقینی، برائت یقینیّه است و نمی‌توان به اصل برائت رجوع نمود بلکه باید اجتناب کرد.

اکنون مصنّف رحمه اللّه یکی دو شاهد اقامه می‌کنند که: در مواردی که انسان علم به وجوب چیزی دارد- به خاطر اطاعت امر شارع- باید احراز کند که آن را اتیان نموده است. و در مواردی که علم به حرمت چیزی دارد باید احراز نماید که آن را ترک نموده است.

منتها همان‌طور که گاهی انسان، وجود واجب را با اصل عملی احراز می‌کند، گاهی از اوقات، ترک حرام را هم می‌تواند با اصل عملی احراز کند.

[۱]- گرچه مقتضای اصل برائت این است که مصادیق مشتبه را می‌توان مرتکب شد امّا چون باید احراز کنیم که «منهیّ عنه» را ترک کرده‌ایم پس لازمه‌اش این است که از افراد مشتبه اجتناب نمائیم تا ترک «منهی عنه» را احراز کنیم- به همان تفصیلی که ذکر نمودیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۶۷

الرابع: إنه قد عرفت حسن الاحتیاط عقلا و نقلا و لا یخفی أنه مطلقا کذلک، حتی فیما کان هناک حجهٔ علی عدم الوجوب أو الحرمهٔ، أو أمارهٔ معتبرهٔ علی أنه لیس فردا للواجب أو الحرام، ما لم یخل بالنظام فعلا[۳۲۵] فالاحتیاط قبل ذلک مطلقا یقع حسنا، کان فی الأمور المهمهٔ کالدماء و الفروج أو غیرها، و کان احتمال التکلیف قویا أو ضعیفا، کانت الحجهٔ علی خلافه أو لا، کما أن الاحتیاط الموجب لذلک لا یکون حسنا کذلک، و إن کان الراجح لمن التفت إلی ذلک من أول الأمر ترجیح بعض الاحتیاطات احتمالا أو محتملا [۱].

امر چهارم

[۱]- مصنّف اینجا درباره سه مطلب بحث می‌کنند:

۱- حسن احتیاط، حتّی در مواردی که دلیل بر نفی تکلیف داریم.

۲- حسن احتیاط مقیّد به عدم اختلال نظام است.

۳- کیفیّت احتیاط.

ما با ادلّه عقلی و نقلی ثابت کردیم که در شبهات حکمیّه احتیاط واجب نیست.[۳۲۶]

سؤال: آیا احتیاط از نظر شرع و عقل، «حسن» هم ندارد؟

جواب: مصنّف می‌فرمایند: دائره حسن احتیاط، از یک جهت بسیار گسترده است یعنی شامل تمام شبهات حکمیّه و موضوعیّه (وجوبیّه و تحریمیّه) می‌شود و از جهت دیگر محدود به یک قیدی است و آن اینکه این احتیاط موجب «اختلال نظام» نشود.

توضیح ذلک: برای احتیاط کردن موارد متفاوتی متصوّر است که به آنها اشاره می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۶۸

۱- در مواردی که حتّی دلیل بر عدم وجوب یا عدم حرمت چیزی داریم در عین حال، «احتیاط» خوب است.

مثال: اگر خبر واحد معتبری دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه کند در عین حال، عمل به احتیاط و خواندن نماز جمعه مطلوب است زیرا خبر واحد، افاده علم و یقین نمی‌کند و ممکن است به حسب واقع، نماز جمعه واجب باشد (در شبهات حکمیّه).

۲- اگر «بیّنه» دلالت کند بر اینکه فلان چیز، از افراد واجب نمی‌باشد و یا آنکه «بیّنه» قائم شود که فلان چیز از افراد و مصادیق حرام، نیست، در عین حال «احتیاط» نیکوست.

مثال: بیّنه‌ای قائم شود که فلان مایع مردّد بین خلّ و خمر- سرکه است نه شراب مسکر- در عین حال «احتیاط» و اجتناب از شرب آن مایع، مطلوب خواهد بود. (در شبهات موضوعیّه).

مصنّف می‌فرمایند: احتیاط در شبهات حکمیّه و موضوعیّه خوب است مشروط بر اینکه موجب اختلال نظام نشود و چنانچه سبب اختلال نظام گردد دیگر «احتیاط»، مبغوض شارع مقدّس است.

تذکّر: حسن احتیاط- همان‌طور که بیان گردید- در تمام موارد هست خواه احتمال تکلیف ضعیف باشد یا قوی و یا متساوی الطّرفین- ظن به تکلیف باشد یا وهم و یا شک در آن- اگر شما یک درصد احتمال «ثبوت» تکلیف بدهید یا نود و نه درصد هم احتمال آن را، باز در عین حال احتیاط مطلوبیّت دارد.

و همچنین فرق نمی‌کند که «محتمل» امر مهمّی باشد یا کم‌اهمیّت.

مثال: ما از مذاق شرع، متوجّه شده‌ایم که مسئله دماء و فروج، از امور مهم است و احتیاط در آنها مطلوب شارع است امّا حسن احتیاط به این گونه موارد خلاصه نمی‌شود

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۶۹

فافهم ۳۲۷].

و در سائر موارد غیر مهم ۳۲۸] هم «احتیاط» اتّصاف به حسن دارد.

خلاصه: خواه حجّتی برخلاف «احتیاط» باشد یا نباشد باز «احتیاط» دارای حسن عقلی و شرعی است.

سؤال: در محل بحث، چگونه می‌توان بین احتیاط و عدم اختلال نظام جمع نمود و هر دو را رعایت کرد؟

جواب: کسی که توجّه دارد که «احتیاط»، سبب اختلال نظام می‌شود بدین ترتیب عمل کند:

در مواردی که «محتمل»، مسئله با اهمّیتی است (مانند دماء و فروج) و یا اینکه احتمال تکلیف قوی است (مثلا ظنّ به تکلیف دارد)، در این گونه موارد به احتیاط عمل نماید.

خلاصه احتیاط نباید سبب اختلال نظام شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۷۰

فصل إذا دار الأمر بین وجوب شیء و حرمته، لعدم نهوض حجة علی أحدهما تفصیلا بعد نهوضها علیه إجمالا، ففیه وجوه: الحکم بالبراءة عقلا و نقلا لعموم النقل، و حکم العقل بقبح المؤاخذة علی خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، و وجوب الأخذ بأحدهما تعیینا أو تخییرا، و التخییر بین الترک و الفعل عقلا، مع التوقف عن الحکم به رأسا، أو مع الحکم علیه بالإباحة شرعا [۱].

اصالهٔ التّخییر

اشاره

[۱]- یکی از اصول اربعه، اصالهٔ التّخییر است، مورد این اصل به اصطلاح علمی دوران بین محذورین است یعنی علم اجمالی داریم که یک شیء یا واجب است یا حرام.

به عبارت دیگر: در مورد یک شیء هم احتمال حرمت می‌دهیم و هم احتمال وجوب.

در دوران بین محذورین مکلّف نمی‌تواند هر دو طرف را رعایت کند به عبارت دیگر احتیاط ممکن نیست ۳۲۹] انسان نمی‌تواند هم تارک و هم فاعل آن شیء باشد بلکه یا

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۷۱

فاعل آن است یا تارک.

مثال: فرض کنید نماز جمعه یا واجب است یا حرام- جنبه عبادیّت آن را در نظر نگیرید. و نکته‌اش را بزودی توضیح می‌دهیم- در این مثال احتیاط به معنی موافقت قطعیّه، ممکن نیست البتّه مخالفت قطعیّه هم امکان ندارد، چون مکلّف نمی‌تواند هم نماز جمعه را اتیان و هم ترک نماید.

وجوه در مسئله

۱- برائت عقلی و نقلی جاری می‌شود.

بیان ذلک: خصوص وجوب آن شیء، مشکوک است پس قاعده قبح عقاب بلا بیان- برائت عقلی- و حدیث رفع و امثال آن- برائت شرعی- شامل محل بحث می‌شود و همچنین خصوص حرمت همان شیء مشکوک است پس قاعده قبح عقاب بلا بیان و حدیث رفع شامل آن می‌شود.

۲- باید احدهما المعیّن را اخذ کنیم (یعنی یا جانب وجوب را بگیریم و تا آخر فاعل آن شیء باشیم ۳۳۰] یا جانب حرمت را بگیریم و تا آخر تارک آن شیء باشیم).

۳- باید یکی از آن دو را به نحو تخییر- شرعی- اخذ نمود. و ظاهر این تخییر این است که استمراری است یعنی در هر مرتبه، مکلّف مخیّر است که یا جانب وجوب یا جانب حرمت را رعایت کند.

۴- در مقام عمل تخییر- عقلی- بین فعل و ترک هست امّا از نظر حکم، توقّف

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۷۲

أوجهها الأخیر؛ لعدم الترجیح بین الفعل و الترک، و شمول مثل (کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام) له، و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا. [۱].

و قد عرفت أنه لا- یجب موافقهٔ الأحکام التزاما، و لو وجب لکان الالتزام إجمالا بما هو الواقع معه ممکنا، و الالتزام التفصیلی ۳۳۱] بأحدهما لو لم یکن تشریعا محرما لما نهض علی وجوبه دلیل قطعا [۲].

می‌نمائیم و نمی‌توان فتوا به جانب حرمت یا وجوب داد.

۵- از نظر عمل عقلا مخیّر هستیم، لکن از نظر حکم به اباحه فتوا می‌دهیم.

مختار و دلیل مصنّف قدّس سرّه

[۱]- مرحوم آقای آخونـد می‌فرماینـد: اوجه، وجه اخیر است و دلیل ایشان عبارتست از: هیچ‌یک از فعل و ترک بر دیگری ترجیحی ندارد لذا عقل می‌گوید از نظر عمل شما مخیّر هستید.

و علّت اینکه شرعا حکم به اباحه می‌کنیم این است که روایت «حل»- کل شیء لک حلال- شامل محلّ بحث می‌شود و مانع شرعی ۳۳۲] و عقلی ۳۳۳] وجود ندارد.

[۲]- اشکال: شما که علم اجمالی به وجوب یا حرمت شیء واحد دارید چگونه حکم به اباحه می‌کنید؟

جواب: اوّلا- بین اباحه با (وجوب و حرمت) از نظر عمل منافاتی نیست زیرا چه وجوب در کار باشد چه حرمت، مکلّف یا فاعل آن شیء است یا تارک، معنای اباحه غیر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۷۳

و قیاسه ۳۳۴] بتعارض الخبرین- الدالّ أحدهما علی الحرمة و الآخر علی الوجوب- باطل، فإن التخییر بینهما علی تقدیر کون الأخبار حجة من باب السببیة یکون علی القاعدة، و من جهة التخییر بین الواجبین المتزاحمین [۱].

از فعل یا ترک چیز دیگری نیست. (مخالفت عملیّه لازم نمی‌آید).

ثانیا اگر می‌گوئید بین اباحه با (وجوب و حرمت) از نظر التزام و عقیده منافات هست ما به شما دو جواب می‌دهیم:

۱- در بحث قطع ۳۳۵] بیان کردیم که موافقت و مخالفت التزامیّه وجوب و حرمت ندارنـد و احکام شرعی یک نوع مخالفت و موافقت دارند و آن عبارت است از مخالفت و موافقت عملیّه، و موافقت التزامیّه در مسائل اعتقادی است.

۲- اگر موافقت التزامیّه لازم هم باشد، در محل بحث منافاتی با اباحه نـدارد و می‌توان اجمالا به حکم واقعی ملتزم شد زیرا اباحه، حکم ظاهری- نه واقعی- است و می‌گوئیم آن شیء ظاهرا مباح است و از نظر موافقت التزامیّه می‌گوئیم ما به آن حکم واقعی مردّد بین وجوب و حرمت ملتزم هستیم و التزام تفصیلی به احدهما اگر تشریع نباشد[۳۳۶] دلیلی بر وجوب آن نداریم.

[۱]- اشکال: در تعارض خبرین- در بحث تعادل و تراجیح- که مثلا- یک خبر دلالت بر وجوب و خبر دیگر دلالت بر حرمت می‌کند،[۳۳۷] حکم مسئله، تخییر است،[۳۳۸] بین

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۷۴

و علی تقدیر أنها من باب الطریقیة فإنه و إن کان علی خلاف القاعدة، إلا أن أحدهما- تعیینا أو تخییرا- حیث کان واجدا لما هو المناط للطریقیة من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجة فی هذه الصورة بأدلة الترجیح تعیینا، أو التخییر تخییرا، و أین ذلک مما إذا لم یکن المطلوب إلا- الأخذ بخصوص ما صدر واقعا؟ و هو حاصل، و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لا یکون إلیه بموصل [۱].

محلّ بحث و تعارض خبرین چه تفاوتی هست که اینجا به اباحه حکم می‌کنید ولی در آنجا می‌گوئید بین اخذ وجوب و حرمت مخیّر هستید (تخییر شرعی).

جواب: ممکن است شما امارات و اخبار را از باب سببیّت حجّت بدانید و یا اینکه از باب طریقیّت، هرکدام را بپذیرید ما جداگانه به شما پاسخ می‌دهیم.

الف: قبلا معنای سببیّت امارات و اخبار را توضیح می‌دهیم:

«نفس تبعیّهٔ الامارهٔ مشتملهٔ علی مصلحهٔ کاملهٔ جابرهٔ لمصلحهٔ الواقع» یعنی پیروی و تبعیّت از خود «اماره» مصلحت کامل و تمام دارد و برفرض که اماره مخالف با واقع باشد همان مصلحت واقع به سبب پیروی از اماره جبران می‌شود.

قائلین بـه سببیّت می‌گوینـد پیروی روایـتی کـه دال بر وجـوب است مصـلحت کامـل دارد و همچنین متـابعت روایت دال بر حرمت مصـلحت تام دارد، منتها مکلّف نمی‌توانـد هر دو طرف را رعایت کنـد لـذا در تمام موارد قائل به تخییر می‌شویم و تخییر طبق قاعده هست و مقایسه دوران بین محذورین با تعارض خبرین باطل است.

این مسئله- تعارض خبرین-ماننـد دو واجب متزاحم هست که مثلا دو نفر در حال غرق شـدن هسـتند و هیچ‌کدام بر دیگری مزیّتی ندارد و انسان قدرت بر نجات هر دو را ندارد لذا عقل حکم به تخییر می‌کند.

[۱]- ب- اگر حجّیّت امارات و أخبار از باب طریقیّت باشد یعنی اخبار از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۷۵

باب اینکه نشان‌دهنـده واقع و طریق به واقع هسـتند حجّیّت دارنـد در این صورت مقتضای قاعـده عقلی این است که اگر دو طریق با یکـدیگر معـارض شدنـد بایـد هر دو را کنـار گـذاشت- تساقط می‌کننـد- و تخییر برخلاف قاعـده عقلی است امّا ما در برابر قاعـده عقلی، اخبار علاجیّه داریم که تکلیف ما را درباره خبرین متعارضین مشخّص می‌کند و می‌گوید:

اگر یکی از آن دو مرجّح سندی، دلالی و غیره داشت او را ترجیح دهید در غیر این صورت مخیّر هستید (تخییر شرعی).

مصنّف می‌فرماینـد: در ایـن صـورت هـم مقـایسه درست نیست زیرا اینکه مـا یکی از دو روایت را تعیینـا[۳۳۹] یا تخییرا[۳۴۰] اخذ می‌کنیم به خـاطر این است که هریـک از دو روایت واجـد ملاـک و منـاط حجّیّت هست یعنی احتمـال می‌دهیم مطابق واقع باشـد و یقین به کـذبش نـداریم به عبـارت دیگر هریـک از دو خبر را که ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم ممکن است ما را به سوی واقع هـدایت کند (البته با اجتماع سائر شرائط).

امّا در محلّ بحث: ما علم اجمالی داریم که حکم واقعی یا وجوب است یا حرمت و همان واقع مردّد گریبان ما را می‌گیرد و بایـد با همـان واقع معلوم بالاجمـال موافقت کنیم منتهـا موافقت قطعیّه بـا واقع امکـان نـدارد و موافقت احتمـالیّه هم علی ایّ حال- چه واقعا وجوب در کـار باشـد یـا حرمت- حاصـل است، اگر مـا جـانب وجوب را رعـایت کنیم بـا وجوب، موافقت احتمالی نموده‌ایم و اگر جانب ترک را رعایت کنیم با حرمت، موافقت احتمالی نموده‌ایم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۷۶

نعم، لو کان التخییر بین الخبرین لأجل إبـدائهما احتمال الوجوب و الحرمـهٔ، و إحداثهما التردید بینهما، لکان القیاس فی محلّه، لدلالهٔ الدلیل علی التخییر بینهما علی التخییر هاهنا [۱].

فتأمّل جیّدا [۲].

اشکال: چرا شما خصوص یک طرف را اخذ نمی‌کنید؟

جواب: اخـذ خصوص یک طرف چه‌بسا ما را به واقع نمی‌رسانـد لـذا می‌گوئیم به یکی از آن دو عمل می‌کنیم (تخییر عقلی و اباحه شرعی را می‌پذیریم).

[۱]- در یک صورت مقایسه دوران بین محذورین با تعارض خبرین صحیح است. بیان ذلک:

سؤال: چرا در تعارض خبرین مخیّر هستیم، نکته و ملاک تخییر چیست؟

جواب: ملاک تخییر، این است که هریک از دو خبر برای ما احتمال ایجاد می‌کند یعنی روایتی که دلالت بر وجوب می‌کند احتمال

وجوب درست می کند، و روایتی که دلالت بر حرمت می کند احتمال حرمت ایجاد می کند.
مصنّف می‌فرمایند: در این صورت، تخییر شرعی بین خبرین متعارضین را می‌توان در دوران بین محذورین پیاده کرد و مقایسه صحیح است و ما اباحه شرعی را کنار می گذاریم و می گوئیم همان دلیل که در خبرین دلالت بر تخییر می کند در محلّ بحث- دوران بین محذورین- هم دلالت بر تخییر می کند و آن ملاک در اینجا هست. و در نتیجه هم تخییر عقلی و هم تخییر شرعی را قبول می کنیم.
[۲]- اشاره به این است که راه اخیر فقط یک احتمال است و ملاک تخییر در خبرین بخاطر ایجاد احتمال نمی‌باشد.
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۷۷
و لا مجال ۳۴۱]- هاهنا- لقاعدهٔ قبح العقاب بلا بیان، فإنه لا قصور فیه- هاهنا- و إنما یکون عدم تنجز التکلیف لعدم التمکن من الموافقهٔ القطعیهٔ کمخالفتها، و الموافقهٔ الاحتمالیهٔ حاصلهٔ لا محالهٔ، کما لا یخفی [۱].
ثم إن مورد هذه الوجوه، و إن کان ما [إذا] لم یکن واحد من الوجوب و الحرمهٔ علی التعیین تعبدیا، إذ لو کانا تعبدیین أو کان أحدهما المعین کذلک، لم یکن إشکال فی عدم جواز طرحهما و الرجوع إلی الإباحهٔ، لأنها مخالفهٔ عملیهٔ قطعیهٔ علی ما أفاد شیخنا الأستاذ قدّس سرّه، إلا أن الحکم أیضا فیهما إذا کانا کذلک هو التخییر عقلا بین إتیانه علی وجه قربی، بأن یؤتی به بداعی احتمال طلبه، و ترکه کذلک، لعدم الترجیح و قبحه بلا مرجح [۲].

---

(۱) [۱]- اشکال: چرا در دوران بین محذورین برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری نمی کنید؟
جواب: در صورتی که علم اجمالی به تکلیف داشته باشیم مجالی برای جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست زیرا علم اجمالی «بیان» هست و در آن قصوری نیست.
سؤال: اگر قصوری در بیان نیست پس چرا تکلیف واقعی منجّز نمی‌شود؟
جواب: عدم تنجّز تکلیف به خاطر این است که موافقت قطعیّه‌اش ممکن نیست همان‌طور که مخالفت قطعیّه‌اش هم ممکن نیست و موافقت احتمالیه هم به‌هرحال حاصل است چون انسان یا تارک است یا فاعل.

مورد وجوه پنج‌گانه

[۲]- مصنّف مورد وجوه پنج گانه را بیان و به کلام شیخ اعظم ۳۴۲] تعریض می کنند.
مرحوم شیخ در رسائل وقتی وجوه در این مسئله را بیان می کنند می‌فرمایند: مورد
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۷۸
آن جائی است که واجب و حرام هر دو توصّلی باشند یا احدهما به نحو غیر معیّن تعبّدی باشد.
سؤال: مگر حرام تعبّدی هم داریم؟
جواب: آری منتها کم است مانند تروکی که در ماه رمضان هست که تمام آنها باید به قصد قربت ترک شود و چنانچه آن تروک به خاطر بعضی از دواعی دیگر رعایت شود در این صورت ترک مطلوب مولا تحقّق پیدا نمی‌کند؟
مرحوم شیخ فرموده‌اند: اگر واجب و حرام هر دو تعبّدی ۳۴۳] باشند در این صورت جائز نیست ما هر دو را کنار بگذاریم و به اباحه رجوع کنیم زیرا این کار، مخالفت قطعیّه است.
کیفیّت مخالفت قطعیّه: اگر آن واجب تعبّدی را بدون قصد قربت در خارج اتیان کنیم هم با واجب مخالفت کرده‌ایم و هم با حرام. چون قصد قربت را رعایت نکرده‌اید پس با واجب مخالفت نموده‌اید و با حرام هم مخالفت کرده‌اید زیرا حرام باید با قصد قربت

ترک شود ولی شما «ترک» را رعایت نکردید و آن شیء را اتیان نمودید.

امکان مخالفت قطعیّه در فرض دیگر: مثلا اگر واجب، تعبّدی و حرام، توصّلی باشد به این صورت می‌توان مخالفت قطعیّه نمود: ما آن شـیء را بدون قصد قربت در خارج اتیان می‌کنیم در این صورت اگر آن شیء واقعا واجب باشد ما به علّت عدم رعایت قصد قربت با تکلیف مخالفت کرده‌ایم و اگر حرام باشد به علّت ایجاد آن شیء در خارج با تکلیف مخالفت نموده‌ایم.

در حقیقت مرحوم شیخ می‌فرمایند: اگر واجب و حرام هر دو تعبّدی یا احدهما

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۷۹

فانقـدح أنه لاـ وجه لتخصـیص المورد بالتوصـلیین بالنسـبهٔ إلی مـا هو المهم فی المقام، و إن اختص بعض الوجوه بهما، کما لا یخفی [۱].

بنحو معیّن تعبّدی باشد می‌توان با تکلیف مخالفت قطعیّه نمود.

مصنّف می‌فرمایند: اینجا دو مطلب هست:

الف- اگر ما از راه عدم امکان مخالفت قطعیّه می‌خواستیم در دوران بین محذورین بحث کنیم در این صورت حق با شـیخنا الاسـتاد قدّس سرّه بود و باید آن دو صورت را از محل بحث خارج کرد.

ب- ما که گفتیم تخییر عقلی ثابت است علّت آن را هم ذکر نمودیم و گفتیم:

چون امر دائر بین فعـل و ترک است (وجوب و حرمت) و هیچ‌کـدام ترجیحی نـدارد و ترجیـح بلا مرجـح قبیـح است لـذا بین فعل و ترک مخیّر هستیم لـذا در مواردی که امر، دائر بین وجوب تعبّدی و حرمت تعبّدی هست، این ملاک تحقّق دارد یعنی امر دائر اسـت که ما یا آن شـیء را با قصد قربت و به داعی احتمال وجوب اتیان کنیم ۳۴۴] یـا به داعی احتمال حرمت ترک نمائیم و ترجیحی هم در میـان نیست بنـابراین همـان تخییر عقلی که در سـایر موارد- ماننـد توصّـلیّین- هست در این مورد هم هست بـا این تفاوت که در تعبّدیین مخالفت قطعیّه ممکن است امّا در سایر موارد مانند واجب و حرام توصلی دیگر امکان مخالفت قطعیه نیست.

تذکر: مصـنّف جواب مرحوم شیخ را در صورتی که واجب و حرام هر دو تعبّدی باشند بیان کردند ولی از این صورت حکم فرضی که احدهما به نحو تعیین تعبّدی باشد، مشخّص می‌شود.

[۱]- از آنچه بیـان کردیم روشن شـد که وجهی نـدارد مـا در دوران بین محـذورین محـل نزاع را توصـلیین بـدانیم، بله اگر ما از راه مخالفت عملیّه قطعیّه می‌خواستیم تخییر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۸۰

و لاـ یـذهب علیک أن اسـتقلال العقل بالتخییر إنما هو فیما لا یحتمل الترجیـح فی أحـدهما علی التعیین، و مع احتماله لا یبعـد دعوی استقلاله بتعیینه کما هو الحال فی دوران الأمر بین التخییر و التعیین فی غیر المقام. [۱].

و لکن الترجیـح إنما یکون لشـدهٔ الطلب فی أحـدهما، و زیادته علی الطلب فی الآخر بما لا یجوز الإخلال بها فی صورهٔ المزاحمـهٔ، و وجب الترجیح بها، و کذا وجب ترجیح احتمال ذی المزیهٔ فی صورهٔ الدوران ۳۴۵] [۲].

عقلی قائل شویم بعضی ۳۴۶] از وجوه خمسه مختص به توصّلیّین می‌شد زیرا در تعبّدیّین امکان مخالفت قطعیّه هست و همچنین اگر احدهما بنحو معیّن تعبّدی باشد امکان مخالفت قطعیّه هست.

[۱]- تخییر عقلی در دوران بین محـذورین در صورتی است که در یک طرف معیّن احتمال ترجیـح نـدهیم و چنانچه احتمال ترجیح در یک طرف معیّن بـدهیم، عقل حکم می‌کنـد که آن طرف تعیّن دارد همان‌طور که عقل در موارد دیگر- ماننـد متزاحمین ۳۴۷]-

که دوران امر بین تعیین و تخییر است حکم به تعیین می‌کند.

[۲]- همان‌طور که در تزاحم و دوران بین واجب مسلّم و حرام قطعی انسان باید ببیند، کدامیک اهم هست در دوران بین محذورین که مردّد بین وجوب و حرمت هستیم بایـد ببینیم آیا در واجب احتمال مزیّت هست یا در حرام، در هرکدام که احتمال مزیّت بود آن را اخذ می‌کنیم.

مثال: اگر امر دائر شـد که انسان واجب مسـلّمی را اتیان کند یا حرام مسلّمی را مرتکب شود باید ببیند اهمیّت کدامیک بیشتر است. اگر اهمّیّت واجب بیشتر بود

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۸۱

و لا وجه لترجیح احتمال الحرمة مطلقا، لأجل أن دفع المفسدة أولی من ترک المصلحة، ضرورة أنه رب واجب یکون مقدما علی الحرام فی صورة المزاحمة بلا کلام، فکیف یقدم علی احتماله احتماله فی صورة الدوران بین مثلیهما؟

فأفهم [۱].

حق ندارد آن را ترک نماید و چنانچه اهمّیّت حرام بیشتر بود حق ندارد آن را اتیان کند.

[۱]- بعضی خواسته‌اند مطلقا[۳۴۸] و بطور کلّی جانب حرمت را بر جانب وجوب ترجیح دهنـد و منطق آنها این است که می‌گویند دفع مفسـده اولی از جلب منفعت است مصنّف می‌فرماینـد وجهی برای این ترجیح وجود نـدارد، بلکه بایـد بین منفعت و مفسـده مقایسه کرد و دید کدامیک مهم‌تر است چه‌بسا واجبی داریم که در صورت مزاحمت با حرام آن واجب بر حرام تقدّم دارد[۳۴۹].

خلاصه: نمی‌توان گفت که همیشه احتمال حرمت بر احتمال وجوب تقدّم دارد.

و الحمد للّه اوّلا و آخرا

و صلی اللّه علی محمّد و آله الطّیّبین الطّاهرین

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۸۳

الفهرس الموضوعی المقصد السادس المقصد السّادس فی بیان الامارات المعتبرة شرعا أو عقلا ۱۹

الأمر الأوّل: ۳۱

الأمر الثانی: ۴۰

الأمر الثالث: ۶۵

الأمر الرابع: ۹۱

الأمر الخامس: ۹۹

الأمر السادس: ۱۱۲

الأمر السابع: ۱۲۰

فصل: فی حجیة ظواهر الألفاظ ۱۸۳

فصل: فی احتمال وجود القرینة أو قرینیة الموجود ۲۰۹

فصل: الاجماع المنقول ۲۱۹

تنبیهات مبحث الاجماع المنقول ۲۳۶

فصل: الشهرة فی الفتوی ۲۴۴

فصل: حجیة الخبر الواحد ۲۴۹

فصل: فی الآیات التی استدل بها علی حجیهٔ الخبر الواحد ۲۶۱
فصل: فی الأخبار التی استدل بها علی اعتبار الخبر ۳۰۴
فصل: فی الاجماع علی حجیهٔ الخبر و تقریره ۳۰۶
فصل: فی الوجوه العقلیهٔ التی اقیمت علی حجیهٔ خبر الواحد ۳۱۶
فصل: فی أدلهٔ حجیهٔ مطلق الظن ۳۳۲
المقصد السابع المقصد السابع فی الاصول العملیهٔ ۳۶۶
فصل: فی اصالهٔ البراءهٔ ۳۷۰
فصل: أصالهٔ التخییر ۴۷۰
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۸۴

فهرست موضوعی

شرح حال صاحب کفایهٔ الاصول ۵
شرح مختصری از زندگانی پرثمر حضرت آیهٔ اللّه العظمی فاضل ۱۵
مقصد ششم: امارات معتبره شرعی- عقلی ۱۹
آیا مباحث قطع جزء علم اصول است؟ ۲۰
تعریف مسئله اصولی ۲۱
مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام ۲۲
مناسبت احکام مربوط به قطع با مسائل علم اصول ۲۲
نقل کلام شیخ رحمه اللّه و اشکالات مصنّف رحمه اللّه به آن ۲۳
ایراد بر کلام مصنّف رحمه اللّه ۳۰
احکام و آثار قطع: امر اوّل ۳۱
۱- لزوم موافقت طبق قطع ۳۱
۲- حجّیّت قطع ۳۲
معنای حجیّت ۳۲
حجیّت قطع و لزوم متابعت آن ذاتی است ۳۳
قطع به حکم فعلی منشأ اثر است ۳۶
مراحل چهارگانه حکم- اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز ۳۷
تجرّی و انقیاد- امر دوّم- ۴۰
اطاعت و عصیان ۴۰
تجرّی و انقیاد ۴۱
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۸۵
آیا تجرّی و انقیاد موجب عقاب و ثواب هستند؟ ۴۲
حقیقت تجرّی و انقیاد ۴۳

آیا عاصی مستحقّ دو عقوبت است ۶۳
اقسام قطع – امر سوّم – ۶۵
قطع موضوعی و شرائط آن ۶۶
اقسام قطع موضوعی ۶۷
ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع ۶۸
اقسام قطع ۷۱
آیا امارات، جانشین قطع طریقی محض می‌شوند؟ ۷۲
آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می‌شوند؟ ۷۳
آیا اصول جانشین قطع می‌شوند؟ ۸۰
آیا استصحاب جانشین قطع می‌شود؟ ۸۴
عدول مصنّف از توجیه کلام شیخ قدس سرّه (المناقشهٔ فی کلام الحاشیهٔ) ۸۸
نحوه استعمال قطع موضوعی – امر چهارم – ۹۱
ظنّ موضوعی ۹۴
اقسام فعلیّت ۹۷
موافقت التزامیّه – امر پنجم – ۹۹
بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه نیست ۱۰۱
گاهی موافقت التزامیّه ممکن نیست ۱۰۲
آیا مسئله موافقت التزامیّه می‌تواند مانع اجرای اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی بشود؟ ۱۰۵
آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شوند؟ ۱۰۵
آیا اجرای اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیّه شود؟ ۱۱۰
قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی) – امر ششم – ۱۱۲
فرق دیگر بین قطع طریقی و قطع موضوعی ۱۱۳
دو شبهه ۱۱۵
آیا گاهی می‌توان با علم تفصیلی مخالفت نمود؟ ۱۱۸
علم اجمالی – امر هفتم – ۱۲۰
آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علّت تامه برای تنجّز تکلیف است؟ ۱۲۱
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۸۶
علم اجمالی مقتضی حجّیت است ۱۲۷
ایراد مصنّف بر کلام شیخ اعظم قدّس سرّه ۱۲۹
در صورت تمکّن از امتثال علمی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟ ۱۳۱
در صورت تمکن از امتثال ظنّی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟ ۱۳۸
امارات غیر علمیّه ۱۴۰
حجّیّت امارات ظنّیه ذاتی نمی‌باشد ۱۴۰

آیا جعل حجّیّت برای امارات غیر علمیّه امکان وقوعی دارد؟ ۱۴۴
کلام شیخ اعظم و ایراد مصنّف بر آن ۱۴۴
محذورات تعبّد به اماره ظنّیه و اشکال ابن قبه ۱۴۸
جواب مصنّف از محذورات تعبّد به اماره ظنّیه و پاسخ به ابن قبه ۱۵۲
روش شیخ اعظم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی ۱۶۶
آخرین روش در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۷۴
حجیّت ظواهر الفاظ ۱۷۷
اصل اوّلی در امارات حجّیّت است یا عدم حجّیّت؟ ۱۷۷
چرا ظواهر الفاظ حجّت است؟ ۱۸۳
حجّیّت ظواهر مقیّد به حصول ظنّ شخصی نمی‌باشد ۱۸۴
حجّیّت ظواهر مقیّد به عدم حصول ظنّ به خلاف نمی‌باشد ۱۸۵
حجّیّت ظواهر الفاظ نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند ۱۸۵
تفصیل بعضی از محدّثین در حجّیّت ظواهر ۱۸۷
ادله محدّثین بر عدم حجّیّت ظواهر قرآن ۱۸۷
جواب مصنّف نسبت به ادله محدّثین ۱۹۱
مرحوم آقای آخوند (ره) می‌فرمایند ادّعای تحریف قرآن بعید نیست ۱۹۷
اختلاف قراءات قرآن ۲۰۴
از چه راههائی می‌توان ظهور کلام را به دست آورد ۲۰۹
آیا قول لغوی حجّت است ۲۱۳
فایده رجوع به کتاب لغت ۲۱۸
اجماع منقول ۲۱۹
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۸۷
ملاک حجّیّت اجماع منقول ۲۲۰
اقسام اجماع (طرق احراز رأی معصوم) علیه السّلام ۲۲۰
الفاظ حاکی از اجماع مختلف هستند ۲۲۴
کدام قسم از اجماعات حجّت است ۲۲۷
نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم علیه السّلام ۲۳۶
تعارض اجماعات منقول ۲۳۹
تواتر منقول یا نقل متواتر ۲۴۱
شهرت فتوائی ۲۴۴
خبر واحد ۲۴۹
آیا بحث حجّیّت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟ ۲۴۹
کلام صاحب فصول ۲۵۰

کلام شیخ اعظم ۲۵۱

ادله قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد ۲۵۴

جواب ادله قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد ۲۵۶

اقسام تواتر ۲۵۷

ادله حجّیّت خبر واحد ۲۶۱

دلیل قرآنی بر حجّیّت خبر واحد ۲۶۱

۱- آیه نبأ ۲۶۱

استدلال مصنّف به آیه نبأ ۲۶۵

اشکالات استدلال به آیه نبأ ۲۶۷

۲- آیه نفر ۲۷۹

۳- آیه کتمان ۲۹۱

۴- آیه سؤال ۲۹۴

۵- آیه اذن ۲۹۸

اخبار دالّ بر حجّیّت خبر واحد ۳۰۴

دلیل دیگر بر حجّیّت خبر واحد (اجماع) ۳۰۶

آیا آیات ناهیه می‌توانند مانع حجّیّت سیره عقلا بشوند ۳۱۰

وجوه عقلیّه دالّ بر حجّیّت خبر واحد ۳۱۶

حجّیّت مطلق ظن ۳۳۲

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۸۸

ادلّه حجّیّت مطلق ظنّ (وجوه حجّیّت مطلق ظن) ۳۳۲

مقدّمات پنجگانه دلیل انسداد ۳۴۵

نقد و بررسی مقدمات دلیل انسداد ۳۴۸

نکته ۳۵۰

مقصد هفتم: اصول عملیه آیا اصول عملیّه منحصر به چهار اصل است ۳۶۷

اصل برائت ۳۷۰

در شبهه تحریمیّه منشأ احتمال حرمت چیست؟ ۳۷۱

ادله اعتبار اصل برائت ۳۷۲

دلیل قرآنی بر اعتبار اصل برائت ۳۷۳

کیفیّت استدلال به آیه ۳۷۳

ادلّه روائی بر اعتبار اصل برائت ۳۷۶

۱- حدیث «رفع» ۳۷۶

۲- حدیث «حجب» ۳۸۹

۳- حدیث «حل» ۳۹۱

۴- حدیث «سعه» ۳۹۳

۵- مرسله صدوق ۳۹۶

ادله وجوب احتیاط ۴۱۰

جواب از اخبار احتیاط ۴۱۴

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط ۴۲۲

تذکّر چند امر مهم و ضروری ۴۳۷

امر اوّل ۴۳۷

امر دوّم ۴۴۴

جریان احتیاط در عبادات نیازی به اخبار من بلغ ندارد ۴۵۳

تسامح در ادلّه سنن ۴۵۷

امر سوّم ۴۶۳

امر چهارم ۴۶۷

اصالة التّخییر ۴۷۰.

[۳۵۰]

---

[۱] (۱)- منابع شرح حال:

الف: سرگذشت‌های ویژه از زندگی امام خمینی قدس سرّه ج ۶/ ۱۰۵.

ب: گنجینه دانشمندان.

ج: آثار الحجة.

د: مجلّه نور علم دوره سوم ش ۶.

ه: مجلّه پیام انقلاب ش ۹۰ و ۹۱.

و: آئین کشورداری.

[۲] (۱)- اماره معتبره شرعی مانند بیّنه.

[۳] (۲)- اماره معتبره عقلی مانند قطع یا ظنّ انسدادی بنا بر حکومت. و نیز ر ک: عنایة الاصول/ ۳/ ۳.

[۴] (۳)- ظاهرا از عبارت« قبل الخوض فی ذلک» استفاده می‌شود که مصنّف قطع را جزء امارات نمی‌دانند.

[۵] (۱)- در کبرای قیاس برای استنباط حکم کلّی واقع شود.

[۶] (۲)- مسئله اصولی سبب قطع به حکم شرعی می‌شود و لذا دیگر به« قطع» مسئله أصولی اطلاق نمی‌شود.

[۷] (۱)- وجه مناسبت دیگر اینکه: اماره ظنّیه در مورد کسی حجّت است که قطع به حکم نداشته باشد پس از این جهت هم قطع با امارات ظنّیه تناسب دارد.

[۸] (۱)- این کتاب مستقلا به چاپ رسیده است.

[۹] (۲)- مستفاد از فرمایش ایشان چنین است.

[۱۰] (۳)- و مکلّف فعلی ناچار باید ملتفت باشد پس بنابراین قید« اذا التفت» یک قید توضیحی می‌شود در حالی که اصل در قیود این است که احترازی باشند.

[۱۱] (۱)- المراد من المکلّف هو خصوص المجتهد، اذ المراد من الالتفات هو الالتفات التّفصیلی الحاصل للمجتهد بحسب اطّلاعه علی مدارک الاحکام. و لا عبرة بظنّ المقلّد و شکّه. و کون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا یوجب ان یکون المراد من المکلّف الأعمّ من المقلّد و المجتهد، ... ر. ک: فوائد الاصول ۳/ ۳.

[۱۲] (۱)- مکلّف نسبت به حکم ظاهری دو حالت دارد: قطع، شک. زیرا اگر او ظنّ غیر معتبر داشته باشد این حکم شک را دارد و چنانچه ظنّ معتبر داشته باشد این داخل در قطع به حکم شرعی است.

[۱۳] (۲)- ابلاغ.

[۱۴] (۱)- بعضی از احکام مربوط به شخص مجتهد نیست مانند احکام حیض و نفاس بلکه مربوط به بعضی از مقلّدین اوست امّا اکثر احکام بین مجتهد و مقلّد مشترک است مانند، احکام صلاة، حجّ، بیع، ر ک: عنایة الاصول/ ۳/ ۴.

[۱۵] (۱)- ای الأحکام الشرعیة، المتعلقة بالموضوعات العامة« منه دام ظله» ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۴.

[۱۶] (۲)- ای: سواء کان الدلیل علی ثبوت تلک القواعد حکم العقل او الدلیل الشرعی و بعبارة، اخری الاصول العقلیة او النقلیة« منه دام ظله». همان.

[۱۷] (۱)- چه قطع او موافق واقع باشد یا مخالف واقع.

[۱۸] (۱)- اگر قطع شخص قاطع موافق واقع هم باشد باز اجتماع ضدّین اعتقادی پیش می‌آید.

[۱۹] (۲)- پس اگر قطع، مطابق واقع نباشد فقط اجتماع ضدّین اعتقادی محقّق است و چنانچه قطع، مطابق واقع باشد اجتماع ضدّین حقیقی و اعتقادی تحقّق دارد.

[۲۰] (۱)- من لا یحضره الفقیه، ۴/ ۵۳ باب نوادر الحدود، حدیث ۱۵.

[۲۱] (۱)- هذا الخبر الشریف لعلک تستفید منه انه لو علم به المکلف لم یجب اطاعته و لا یکون مخالفته موجبة للعقوبة حیث ان مجرد الخطاب لا- یوجب حقیقة الوجوب التحریم و ان تحقق به إنشاؤهما فمقتضی وجوب اتباع القطع انما هو ترتیب الآثار التی للقطع او المقطوع بالحکم فی کل مرتبة انما یوجب ترتیب الآثار تلک المرتبة لا- آثار جمیع المراتب علیها. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۷.

[۲۲] (۱)- اراده عبارت است از شوق مؤکّد نفسانی که انسان بدنبال آن می‌رود و مراد را اتیان می‌کند.

[۲۳] (۱)- ای لا عجب.

[۲۴] (۲)- کیف لا، و کانت المعصیة الموجبة لاستحقاق العقوبة غیر اختیاریة، فانها هی المخالفة العمدیة و هی لا تکون بالاختیار، ضرورة انّ العمد الیها لیس باختیاری، و انما تکون نفس المخالفة اختیاریة و هی غیر موجبة للاستحقاق، و انما الموجبة له هی العمدیة منها کما لا یخفی علی اولی النهی.(منه قدس سره).

ر. ک: کفایة الاصول، طبع مؤسسه آل البیت« ع» ۲۶۱.

[۲۵] (۱)- سوره ذاریات: ۵۵.

[۲۶] (۲)- ر. ک: ایضاح الکفایة ج ۱، صص ۵۱۰- ۴۴۷.

[۲۷] (۳)- حجّة الاسلام و المسلمین آقای سیّد عادل علوی.

[۲۸] (۱)- برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: ایضاح الکفایة: ۱/ ۴۹۷.

[۲۹] (۱)- عن ابن أبی عمیر قال: سألت ابا الحسن موسی بن جعفر علیه السّلام عن معنی قول رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله: الشّقی من شقی فی بطن امّه و السّعید من سعد فی بطن امّه، فقال الشّقی من علم(علمه) اللّه و هو فی بطن امّه انّه سیعمل اعمال السّعداء ... بحار/ ۵/ ۵۷ باب سعادت و شقاوت حدیث ۱۰.

[۳۰] (۱)- نیهٔ المؤمن خیر من عمله و نیّهٔ الکافر شرّ من عمله و کل عامل یعمل علی نیّته وسائل الشیعهٔ، ۱، باب ۶ مقدّمات عبادات، حدیث ۳، ص ۳۵.

[۳۱] (۲)- سوره بقره- ۲۸۴.

[۳۲] (۳)- فرائد الاصول- ۷.

[۳۳] (۴)- محقّق سبزواری« قدّس سرّه»، ر. ک: ذخیرهٔ المعاد ۲۰۹- ۲۱۰ و نیز فرائد الاصول/ ۵.

[۳۴] (۱)- ر. ک الفصول/ ۸۷.

[۳۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۶] (۱)- هذه مسامحهٔ واضحهٔ من المصنّف فانّ القطع المأخوذ موضوعا بما هو صفهٔ خاصّهٔ و حالهٔ مخصوصهٔ لیس معناه الغاء جههٔ کشفه و الا لم یبق له خصوصیّهٔ کی تکون صفهٔ خاصّهٔ و حالهٔ مخصوصهٔ بل یلزم ح صحّهٔ قیام کل صفهٔ حقیقیّهٔ مقام القطع المأخوذ بما هو صفهٔ اذ لا فرق ح بعد الغاء جههٔ کشفه بین القطع و بین القوّهٔ و الشّجاعهٔ و الجود و الحیاهٔ و نحو ذلک من الصّفات اذ کلّ هذه صفهٔ من الصّفات الحقیقیّهٔ و هو باطل قطعا(بل المراد) من تقسیم القطع الموضوعی الی القطع المأخوذ بما هو کاشف او بما هو صفهٔ خاصّهٔ انّ القطع قد یؤخذ موضوعا بما هو کاشف من الکواشف و طریق من الطرق الی الواقع و قد یؤخذ بما هو کاشف خاص قد بلغ کاشفیّته الی اقصی مرتبهٔ الشّدهٔ و القوّهٔ بحیث لم یبق معها احتمال الخلاف اصلا حتّی قیل له العلم و الیقین فجههٔ الکشف فی کلا القسمین ملحوظهٔ مرعیّهٔ غیر انّه قد یلحظ مطلق الکاشفیّهٔ و الطریقیّهٔ و قد یلحظ خصوص الکاشفیّهٔ البالغهٔ حدا خاصّا و قدرا مخصوصا فتأمل جیّدا، عنایهٔ الاصول/ ۳/ ۲۷.

[۳۷] (۱)- قطع طریقی محض.

[۳۸] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۴.

[۳۹] (۲)- طریقی(کشفی) نه قطع موضوعی صفتی.

[۴۰] (۱)- و جانشین قطع طریقی می‌شود.

[۴۱] (۱)- خواه قطع تمام الموضوع یا قید و جزء الموضوع باشد.

[۴۲] (۲)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۴.

[۴۳] (۱)- ص/ ۸.

[۴۴] (۱)- و یا اذا قطعت بحیاهٔ ولدک یجب علیک التّصدق.

[۴۵] (۱)- هذه العبارهٔ(فان الملازمهٔ انّما ...) الی قوله ثم لا یذهب علیک مذکورهٔ بأنحاء مختلفهٔ فی نسخ متعددهٔ و هی لا تخلو عن تعقید و اضطراب شدید(و علی کل حال) هی علهٔ لقوله و لا دلالهٔ له کذلک الا بعد دلالته علی تنزیل المؤدّی و الصحیح کان ان یقول هکذا فان الملازمهٔ انّما تدعی بین تنزیل القطع بالموضوع التنزیلی و تنزیل نفس الموضوع ای المؤدّی و بدون تحقق الموضوع التنزیلی التعبدی اولا بدلیل الامارهٔ لا قطع بالموضوع التنزیلی کی یدعی الملازمهٔ بین تنزیله و تنزیل نفس الموضوع(هذا) و فی بعض النسخ المطبوعهٔ اخیرا قد اسقطوا العبارهٔ المذکورهٔ بطولها و ذکروا هکذا فان الملازمهٔ انّما تدعی بین تنزیل القطع به منزلهٔ القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدّی منزلهٔ الواقع کما لا یخفی ر. ک عنایهٔ الاصول ۳/ ۳۸ ..

می‌توان عبارتی را که در متن آورده‌ایم به این ترتیب نوشت:

... علی تنزیل المودی فانّ« التنزیل» انّما یدعی بین القطع بالموضوع التنزیلی و القطع بالموضوع الحقیقی و بدون تحقق الموضوع التنزیلی التعبدی اوّلا بدلیل الامارهٔ لا قطع بالموضوع التنزیلی کی یدّعی الملازمهٔ بین تنزیل القطع به منزلهٔ القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدی منزلهٔ الواقع کما لا یخفی.

البته به نحو دیگر هم می‌توان عبارت را اصلاح نمود.

[۴۶] (۱)- زیرا مراتب این دو حکم متفاوت است.

[۴۷] (۱)- ای بالاصول الحکمیّهٔ و الموضوعیّهٔ.

[۴۸] (۲)- ای حین العلم الاجمالی بوجوب شیء او حرمته.

[۴۹] (۳)- ای کالعلم التفصیلی بوجوب شیء او حرمته.

[۵۰] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۴۲۹.

[۵۱] (۲)- مقنع/ ۵.

[۵۲] (۱)- ای من یحصل له القطع بادنی شیء من اسباب لا ینبغی حصوله منها(عنایهٔ الاصول) ۳/ ۵۲.

[۵۳] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۱۱.

[۵۴] (۲)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۸.

[۵۵] (۱)- الفوائد المدنیّهٔ/ ۱۲۹.

[۵۶] (۲)- این عبارت صراحت دارد که ظنّ در احکام شرعی اعتبار ندارد.

[۵۷] (۱)- این عبارت هم صراحت دارد که ظن در احکام شرعی حجیّت ندارد.

[۵۸] (۲)- فرائد الاصول/ ۹.

[۵۹] (۳)- الفوائد المدنیهٔ/ ۹۰.

[۶۰] (۴)- این عبارت هم صراحت دارد که در احکام شرعی نمی‌توان به ادله ظنّی تمسّک نمود.

[۶۱] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۱۷.

[۶۲] (۱)- قوله: فیه اشکال، حیث ذهب بعضهم الی ان العلم الاجمالی لیس بمنجز أصلا و مال الیه القمی فی القوانین بتقریب ان العقل لا- یحکم بقبح الإقدام إلا- علی عمل یعلم انه معصیهٔ لأمر المولی و نهیه، و هذا العلم متوقف علی العلم بتعلق الأمر أو النهی بعمله، و هذا المعنی مفقود فی العلم الاجمالی لأنه عند الاشتغال بکل طرف من أطراف العلم الاجمالی لا یعلم بأن عمله معصیهٔ لأمر المولی و نهیه لعدم علمه بتعلق الأمر أو النهی به بخصوصه، غایهٔ الأمر انه بعد الاتیان بجمیع الأطراف فی الشبههٔ الوجوبیهٔ و ترک جمیع الأطراف فی التحریمیهٔ یعلم بتحقق المخالفهٔ و العقل لا یحکم بقبح الاقتحام علی ما یعلم بعد العمل بحصول المخالفهٔ، و فیه ان العقل مستقل بقبح مخالفهٔ التکلیف الفعلی الواصل الی العبد باحدی طرق الوصول و فی مورد العلم الاجمالی یکون کذلک لأن نفس التکلیف و الالزام معلوم تفصیلا و انما الاجمال فی المتعلق و هو لا یمنع عن البعث و الزجر المولوییّن و لا یمنع عن الانبعاث فان العقل مستقل فی کیفیهٔ الاطاعهٔ و الامتثال و هی هنا انما یکون بالاحتیاط، و ذهب بعضهم کالمحقق القمی الی انه المنجز بالنسبهٔ الی حرمهٔ المخالفهٔ القطعیهٔ دون الموافقهٔ القطعیهٔ و المصنف الاستاد مال فی المتن الی انه منجز بنحو الاقتضاء أی ما لم یمنع عنه مانع عقلا أو شرعا و لکن أخیرا عدل عنه الی ما ذکره فی الهامش من انه کالتفصیلی بلا تفاوت أصلا.« منه دام ظله» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳.

[۶۳] (۱)- مخالفت قطعیه.

[۶۴] (۱)- محاسن: ۴۹۵.

[۶۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۶] (۱)- فرائد الاصول/ ۲۱ و ۲۴۲.

[۶۷] (۱)- اما مجموع اقوال در مسئله و مختار مصنّف:

فحاصل الکلام فیه انّ العلم الاجمالی(هل هو) کالعلم التّفصیلی علّة تامّة لتنجّز التکلیف به فکما ان العلم التّفصیلی اذا تعلّق بتکلیف الزامی لم یمکن التّرخیص فی ترک العمل به و لذا تقدّم مشروحا انّه مما لا تناله ید الجعل نفیا کما لا تناله اثباتا و ان لم یسبق بلفظ العلّیّة التّامة فکذلک العلم الاجمالی اذا تعلّق بوجوب احد الامرین او بحرمته لم یمکن التّرخیص فی اطرافه لا کلّا و لا بعضا بأن یرخّص فی ترک کلا الامرین جمیعا او فی ترک بعضهما معیّنا او علی البدل او یرخّص فی فعل کلا الامرین جمیعا او فی فعل بعضهما معیّنا او علی البدل(ام لا) بل یمکن التّرخیص فی اطرافه فلیس العلم الاجمالی کالعلم التّفصیلی علّة تامّة لتنجّز التّکلیف به بل هو مؤثّر فی التنجیز بنحو الاقتضاء بمعنی انّه قابل للتّرخیص فی اطرافه کلّا و بعضا فان لم یرد ترخیص من الشّرع فی اطرافه لا کلا و لا بعضا بان لم یکن لنا اصل عملی یصلح بدلیله للجریان فیها أثر العلم الاجمالی فی التّنجیز لا محالة و الا فیمنعه الاصل العملی عن التأثیر فی التّنجیز(ام یفصل) فیکون علّة تامّة للتّنجیز بالنّسبة إلی المخالفة القطعیّة فلا یمکن التّرخیص فی اطرافه کلا لیحصل القطع بالمخالفة و یکون مقتضیا للتّنجیز بالنّسبة إلی الموافقة القطعیّة فیمکن التّرخیص فی بعض اطرافه بأن لا یحصل القطع بالموافقة و ان حصلت الموافقة الاحتمالیّة بمراعاة بعض الاطراف دون بعض(وجوه) بل اقوال(اقواها) الثّانی کما اختاره المصنّف فی المتن و ان رجع إلی الاوّل فی تعلیقته علی الکتاب لدی التّعلیق علی قوله لا فی العلّیة التّامّة(و قد استدلّ) لمختاره فی المتن بقوله لا یبعد ... ر. ک: عنایة الاصول ۳/ ۵۹.

[۶۸] (۱)- اذ لو کان فی الامارة الغیر العلمیّة اقتضاء الحجّیّة لکان یکفی فی اعتبارها مجرّد عدم المانع عنها بان لم یرد من الشّرع منع من العمل بها لوجود المقتضی حینئذ و فقد المانع عنها مع انّه لا یکفی قطعا بل یحتاج إلی جعل للشّارع او ثبوت مقدمات و طرو حالات کما فی المتن یعنی بها مقدّمات الانسداد ... ر. ک عنایة الاصول ۳/ ۷۷.

[۶۹] (۲)- ظنّ انسدادی را مختصرا در اوّل مبحث قطع توضیح دادیم و به‌طور مشروح در آینده بحث می کنیم.

[۷۰] (۳)- ظاهرا محقّق خوانساری می‌باشد(آقا جمال الدّین خوانساری).

[۷۱] (۱)- و لعلّ وجه التّأمّل انّ اکتفاء بعض المحقّقین بالفراغ نظرا إلی عدم لزوم دفع الضّرر المحتمل غیر مربوط بحجّیّة الظّن فی مقام السّقوط فانّ شأن الحجة ان یقطع معها بعدم الضّرر لا انّه یحتمل معها الضّرر و لا یجب دفعه بحکم العقل و هذا ایضا واضح. عنایة الاصول/ ۳/ ۷۸.

[۷۲] (۱)- ر. ک فرائد الاصول/ ۲۴.

[۷۳] (۱)- ر. ک: اشارات ۳/ ۴۱۸- النّمط العاشر.

[۷۴] (۱)- ای واقعا.

[۷۵] (۲)- وسائل الشّیعه ج ۱۲/ باب ۴(ما یکتسب به) حدیث/ ۴ ص ۶۰.

[۷۶] (۱)-(قوله: فافهم) یمکن ان یکون اشارة الی ما ذکرنا من ان قیام الطریق علی الحکم لو فرض اقتضاؤه ثبوت الواقع بوصف کونه مما قامت علیه الامارة لم ینفع فی اثبات الفعلیة ما لم یقم دلیل آخر علی ان کل حکم انشائی قامت علیه الامارة یثبت فعلیا تعبدا و لو فرض قیام هذا الدلیل کان موضوعه محرزا بالوجدان و لا یحتاج الی اثبات کون دلیل الامارة مثبتا للواقع بما انّه قام علیه الطریق اذ قیام الامارة علیه یکون وجدانیا لا معنی للتعبد فیه، فالتنجز یکون« ح» مستندا الی العلم بالفعلیّة الحاصل من ذلک الدلیل کما ذکرنا لا الی دلیل حجّیّة الامارة. ر. ک، حقایق الاصول/ ۲/ ۷۴.

[۷۷] (۱)- ر. ک، حاشیه بر فرائد الاصول/ ۴۴.

[۷۸] (۲)- ر. ک، فرائد الاصول/ ۳۰.

[۷۹] (۳)- سوره یونس ۵۹.

[۸۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۸۱] (۱)- وسائل الشّیعه/ ۱۸/ باب ۶ از ابواب صفات قاضی حدیث ۲۷.

[۸۲] (۱)- سوره آل عمران/ ۷.

[۸۳] (۱)- من فسّر القرآن برأیه فقد افتری علی اللّه الکذب. تفسیر برهان ج ۱/ ۱۸ من قال فی القرآن برأیه فلیتبوّأ مقعده من النار تفسیر قرطبی ج ۱/ ۲۷ کنز العمال ج ۲/ ۱۰ سنن ترمذی ج ۵/ ۱۹۹.

[۸۴] (۱)- سوره احزاب/ ۷۲.

[۸۵] (۲)- سوره بقره/ ۲۷۵.

[۸۶] (۱)- انّی تارک فیکم الثّقلین، کتاب اللّه و عترتی اهل بیتی ما ان تمسّکتم بهما لن تضلّوا بعدی ابدا الا و انّهما لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض.

[۸۷] (۱)- سوره نساء/ ۳.

[۸۸] (۱)- مثلا تحریف در آیاتی بوده است که تصریح به ولایت حضرت علی علیه السّلام و مسائل اعتقادی کرده است(چنین چیزی نبوده و ما روی مبنای مصنّف بحث می‌کنیم).

[۸۹] (۱)- سوره بقره/ ۲۲۲.

[۹۰] (۱)- البتّه آیه شریفه در قرآن بدون تشدید نوشته شده است.

[۹۱] (۱)- سوره بقره/ ۲۲۳.

[۹۲] (۱)- سوره مائده/ ۶.

[۹۳] (۱)- مقصود از علم، یقین و قطع می‌باشد و مراد از علمی عبارتست از یک دلیل ظنّی که یک دلیل قطعی دلالت بر اعتبار و حجّیّت آن کند مانند خبر واحد که دلیل بر اعتبار آن یقینی و قطعی است.

[۹۴] (۱)- از نگارنده.

[۹۵] (۱)- لا التفصیل.

[۹۶] (۱)- لعله اشارة الی عدم الفرق بین الاطّلاع الاجمالی و التفصیلی فانّ الاطلاع التّفصیلی اذا کان ملازما لرأی المعصوم علیه السّلام کان نقله و لو اجمالا حجّة لانّه مدلول التزامی للمنقول فتأمّل الی منع الاستبعاد لاختلاف حال النّاقل و عصره و مشایخه الّذین اعتمدهم و مجرّد الخلاف لا اثر له و کم من مسئلة: لیس المستند فیها الا الاجماع مع وجود الخلاف و سیر المسائل الفقهیّة شاهد بذلک و الخلاف انّما یقدح فی الاجماع بناء علی قاعدة اللطف لا غیر ر. ک حقائق الاصول/ ۲/ ۱۰۶.

[۹۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۹۸] (۱)- عوالی اللئالی ۴/ ۱۳۳/ حدیث ۲۲۹.

[۹۹] (۲)- وسائل الشّیعه جلد ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی حدیث ۱.

[۱۰۰] (۱)- امّا قوله« بالخصوص» فمعناه بادلّة خاصّة موجبة لخروج خبر الواحد عن تحت الاصل الاوّلی المؤسّس فی الظنون فی قبال القول باعتباره بانسداد باب العلم الذی جعله الانسدادیون موجبا للرّجوع الی مطلق الظنّ من غیر اختصاص بخبر الثّقة ر. ک عنایة الاصول ۳/ ۱۸۲.

[۱۰۱] (۱)- ر. ک فصول ۱۲.

[۱۰۲] (۱)- ر. ک فرائد الاصول/ ۶۷.

[۱۰۳] (۱)- البتّه قطع هم جزء امارات است ولی معمولا به قطع عنوان اماره اطلاق نمی‌شود.

[۱۰۴] (۱)- سوره اسراء ۳۶.

[۱۰۵] (۲)- سوره نجم ۲۸.

[۱۰۶] (۳)- مستدرک الوسائل/ ۳ باب/ ۹ از ابواب صفات قاضی، روایت ۱۰.

[۱۰۷] (۱)- وسائل الشّیعه/ ۳/ باب ۹ از ابواب صفات قاضی، روایت ۱۸.

[۱۰۸] (۲)- مستدرک الوسائل/ ۳/ باب ۹ از ابواب صفات قاضی روایت/ ۵.

[۱۰۹] (۳)- محاسن/ ۱/ ۲۲۱.

[۱۱۰] (۴)- وسائل الشیعهٔ/ ۱۸/ باب ۹/ از ابواب صفات قاضی روایت ۱۲.

[۱۱۱] (۵)- وسائل الشیعهٔ/ ۱۸/ باب/ ۹ از ابواب صفات قاضی روایت/ ۱۱.

[۱۱۲] (۱)- سوره حجرات آیه ۶.

[۱۱۳] (۱)- تفسیر نمونه/ ۲۲/ ۱۵۱ و ۱۵۲.

[۱۱۴] (۲)- اعلم انّه ما قیل او یمکن ان یقال فی کیفیهٔ الاستدلال بآیهٔ النّبأ وجوه:

احدها انّه من جهةٔ مفهوم الشّرط: ثانیها انّه من جهةٔ مفهوم الوصف ... ثالثها انّه من جهةٔ دلالةٔ الایماء ...

رابعها انّه من جهةٔ انّه تعالی صار بصدد الرّدع و اکتفی بالردع عن خبر الفاسق ظهر حجّیّةٔ خبر العادل عنده و الا لردع عنه ایضا خامسها انّه من جهةٔ انّه حیث علّل تبارک و تعالی لزوم التّبین عن نبأ الفاسق ... سادسها من جهةٔ دلالةٔ المنطوق ر. ک: حاشیهٔ الفرائد/ ۶۰« منه».

[۱۱۵] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۷۲.

[۱۱۶] (۱)- و کیف کان فقد اورد علی الآیهٔ ایرادات کثیرهٔ ربّما تبلغ الی نیف و عشرین الا انّ کثیرا منها قابلهٔ للدّفع فلنذکر اوّلا ما لا یمکن الذّب عنه ثم نتبعه بذکر بعض ما اورد من الایرادات القابلهٔ للدّفع امّا ما لا یمکن الذّب عنه فایرادان احدهما ... ر. ک فرائد الاصول/ ۷۱.

[۱۱۷] (۱)- و لعلّه اشارهٔ الی ضعف الاجوبهٔ الثّلاثهٔ المتقدّمهٔ کلّها و انها فی غیر محلّها جمیعا بالنّسبهٔ الی تقریر الاشکال علی الوجه الثّانی و انّ التّغایر و الاثنینیهٔ بین الحکم و الموضوع مما لا تثبت بمجرّد کون القضیهٔ طبیعهٔ و الحکم فیها بلحاظ طبیعهٔ الاثر او بمجرّد القطع بتحقق المناط الموجود فی سایر الآثار فی هذا الاثر او بعدم القول بالفصل بینه و بین سایر الآثار و قد اوضحنا لک وجه الضعف کما هو حقّه فی ذیل بیان الوجه الثّانی بعد ذکر اجوبهٔ المصنّف کلّها فتذکر. ر. ک عنایهٔ الاصول/ ۳/ ۲۱۳.

... و لکن لا یخفی انّ هذا فرار عن الاشکال لا جواب عنه و لعلّه الی هذا اشار بقوله فافهم ر. ک: حقایق الاصول ۲/ ۱۲۲.

[۱۱۸] (۱)- سوره توبه ۱۲۲.

[۱۱۹] (۱)- انذار- یعنی ترساندن و این عمل منذرین و مخبرین است، امّا تحذّر عمل و حالت مخبر له می‌باشد.

[۱۲۰] (۱)- سوره طه ۴۴ و ۴۳.

[۱۲۱] (۱)- زیرا عقوبت در مرحله تنجز تکلیف است و اگر تکلیف بخواهد منجز شود باید علم، بیان و حجّت شرعی در کار باشد، امّا اگر ملاک، مصلحت و مفسده واقعی باشد، این تابع علم و جهل مکلّف نیست.

[۱۲۲] (۱)- سوره بقره ۱۵۹.

[۱۲۳] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۸۱.

[۱۲۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۲۵] (۱)- سوره نحل/ ۴۳.

[۱۲۶] (۱)- این سوّمین اشکالی است که مرحوم شیخ بر استدلال به آیه سؤال در کتاب رسائل نموده‌اند. ر. ک فرائد الاصول/ ۸۲.

[۱۲۷] (۱)- توبه/ ۶۱.

[۱۲۸] (۱)- قال فی المصباح المنیر: القسامة- بالفتح- الایمان.

[۱۲۹] (۲) لعلّ هذا نقل له بالمعنی کما فسّره بما یقرب منه الملّا صالح المازندرانی(قدّه) فی شرحه حیث قال:

« و المقصود انّه شهد عندک خمسون رجلا مع حلفهم باللّه ان مؤمنا فعل کذا و قال کذا، و قال لک ذلک المؤمن انّی لم افعله او لم اقله فصدّقه و کذّبهم» و الا- فالموجود فی عقاب الاعمال و روضة الکافی و الوسائل نقلا عنهما هکذا:« فان شهد عندک خمسون قسامة و قال لک قولا فصدّقه و کذّبهم» الحدیث و هذا بظاهره ...

ر. ک منتهی الدّرایة ۴/ ۴۹۶.

[۱۳۰] (۳)- کافی ۸/ ۱۴۷ ح ۱۲۵.

[۱۳۱] (۴)- قسامه: مثلا اگر قتل عمدی واقع بشود و قاتل مشخص نباشد چنانچه ولیّ مقتول قتل را به فردی نسبت بدهد و پنجاه قسم به تنهایی یا به شرکت چهل و نه نفر از خویشان بخورند در این صورت ثابت می‌شود که آن فرد قاتل است و همچنین در موارد دیگری می‌توان از قسامه استفاده نمود و نیز ر. ک جواهر ۴۲/ ۲۴۳ تا ۲۷۶(کتاب قصاص).

[۱۳۲] (۱)- کافی ۵/ ۲۹۹ باب حفظ المال و کراهة الاضاعة من کتاب المعیشة ح ۱.

[۱۳۳] (۱)- این اخبار به چندین گروه تقسیم می‌شوند و ما یک نمونه از آن اخبار را نقل می‌کنیم: ... عن المفضّل بن عمر، انّ ابا عبد اللّه علیه السّلام قال للفیض بن المختار فی حدیث: فاذا اردت حدیثنا فعلیک بهذا الجالس، و أومی الی رجل من اصحابه، فسألت اصحابنا عنه فقالوا زرارة بن اعین- و نیز ر. ک وسائل الشیعة/ ۱۸ باب ۱۱/ از ابواب صفات قاضی.

[۱۳۴] (۱)- سوره اسراء ۳۶.

[۱۳۵] (۲)- سوره نجم/ ۲۸.

[۱۳۶] (۱)- بنا بر دور مذکور.

[۱۳۷] (۲)- خبر ثقه.

[۱۳۸] (۳)- سیره.

[۱۳۹] (۴)- از این راه.

[۱۴۰] (۵)- آیات.

[۱۴۱] (۶)- سیره.

[۱۴۲] (۱)- عدم ردع.

[۱۴۳] (۲)- آیات.

[۱۴۴] (۳)- سیره.

[۱۴۵] (۴)- تخصیص.

[۱۴۶] (۵)- آیات.

[۱۴۷] (۶)- سیره.

[۱۴۸] (۱)- خبر ثقه.

[۱۴۹] (۲)- سیره.

[۱۵۰] (۳)- سیره.

[۱۵۱] (۴)- سیره.

[۱۵۲] (۵)- سیره.

[۱۵۳] (۶)- آیات.

[۱۵۴] (۷)- عدم ثبوت ردع.

[۱۵۵] (۱)- فرق میان دو دور این است که: یکی مربوط به مقام اثبات و دیگری مربوط به مقام ثبوت است.

[۱۵۶] (۱)- یظهر من تعلیقته(قدّس سرّه) علی الکتاب انّ هذا اشارهٔ الی انّ خبر الثّقهٔ حجّهٔ متّبعهٔ و لو قیل بسقوط کلّ من السیرهٔ و اطلاق الآیات النّاهیهٔ من الاعتبار بسبب دوران الأمر بین ردعها به و تقییده بها و ذلک لاستصحاب حجّیّته الثابتهٔ قبل نزول الآیتین یعنی بهما قوله تعالی i وَ لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ E و قوله تعالی i لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیئاً*E: ر. ک عنایهٔ الاصول ۳/ ۲۵۷.

[۱۵۷] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۱۰۳.

[۱۵۸] (۱)- ملا عبد اللّه بشروی فرزند حاج ملا محمّد مشهور به فاضل تونی.

[۱۵۹] (۱)- ر. ک فرائد الاصول/ ۱۰۵.

[۱۶۰] (۱)- واضح است که بحث از حجّیّت خبر واحد مخصوص اخبار مثبت تکلیف نیست خلاصه: دلیل مستدل اخصّ از مدّعای اوست.

[۱۶۱] (۱)- معطوف علی الاحتیاط، یعنی: انّ مقتضی هذا الدّلیل العقلی هو الاحتیاط لا الحجّیّهٔ کما عرفت توضیحه ... منتهی الدّرایهٔ ۴/ ۵۳۹.

[۱۶۲] (۲)- الصّواب اسقاط الواو، لانّ المقصود اثبات العمل بالنّافی من هذه الاخبار لو کان الحجّهٔ علی الثبوت اصلا کالاستصحاب، لوضوح تقدّم الخبر علی الاصل العملی، اذ لو کان المثبت خبرا لم یقدّم الخبر النّافی علیه بل یتعارضان و یجری علیهما احکام التّعارض، فیختص تقدیم الخبر النّافی علی المثبت بما اذا کان المثبت اصلا فقط ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۴/ ۵۴۳.

[۱۶۳] (۱)- برادر صاحب فصول یعنی مرحوم شیخ محمّد تقی اصفهانی(صاحب کتاب هدایهٔ المسترشدین)

[۱۶۴] (۱)- و الا اضیف الیه الخبر المتیقّن اعتباره بالاضافهٔ الی ما سواه کالخبر الصّحیح بالنسبهٔ الی الموثّق و الموثّق بالنسبهٔ الی الحسن و هکذا لو کان ... ر. ک عنایهٔ الاصول ۳/ ۲۷۱.

[۱۶۵] (۱)- در وجه اوّل از وجوه عقلیّه دال بر حجّیّت خبر واحد.

[۱۶۶] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۱۰۶.

[۱۶۷] (۲)- دلیل انسداد را به زودی توضیح می‌دهیم.

[۱۶۸] (۳)- وجه اوّل از وجه سه گانه.

[۱۶۹] (۱) فیقول المصنّف انّ ملاکه لیس هو العلم الاجمالی بتکالیف واقعیّهٔ و لا العلم الاجمالی بصدور کثیر من الاخبار بل ملاکه العلم بوجوب الرّجوع الیها و ان لم نعلم اجمالا بوجود تکالیف واقعیّهٔ فیها لیکون مرجعه الی دلیل الانسداد و لا بصدور کثیر منها قطعا لیکون مرجعه الی الوجه الاوّل فتأمل جیّدا. ر. ک عنایهٔ الاصول ۳/ ۲۷۳.

[۱۷۰] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۱۰۶.

[۱۷۱] (۱)- رساله‌ای است شامل پانزده فائده فقهی و اصولی که ضمیمه حاشیه بر رسائل و نیز جداگانه چاپ شده است.

[۱۷۲] (۱)- دفع لما یتوهم من انّ الظّن بالتّکلیف و ان لم یستلزم الظّن بالضّرر و لکنّه مستلزم للظنّ بالمفسدهٔ او المصلحهٔ و یکفی

ذلک فی وجوب العمل بالظّن لاستقلال العقل بقبح ارتکاب ما فیه احتمال المفسدة او ترک المصلحة و حاصل الدّفع: منع استقلال العقل بذلک ر. ک: حقایق الاصول ۲/ ۱۵۴.

[۱۷۳] (۱)- اگر بخواهیم به راجح و مرجوح عمل نمائیم عقل می‌گوید احتیاط تام باعث اختلال نظام است.

[۱۷۴] (۲)- اگر بخواهیم به هر دو عمل نمائیم شرع حکم می‌کند که این احتیاط تام باعث عسر و حرج است لذا واجب نمی‌باشد.

[۱۷۵] (۱)- ظاهرا صاحب ریاض می‌باشد.

[۱۷۶] (۲)- بزودی درباره دلیل انسداد بحث می‌کنیم.

[۱۷۷] (۳)- علمی: یعنی دلیل ظنّی که حدّ اقل یک دلیل قطعی بر حجّیّت آن وجود دارد مانند خبر واحد.

[۱۷۸] (۱)- یعنی احتمال وجوب در یک فعل و احتمال حرمت در شیء دیگر.

[۱۷۹] (۲)- این نحو احتیاط به احتیاط تام موسوم است.

[۱۸۰] (۱)- علم یعنی قطع و یقین.

[۱۸۱] (۲)- علمی، یعنی دلیل ظنّی که دلیل قطعی بر حجّیّت او وجود داشته باشد مانند ظواهر قرآن و خبر واحد.

[۱۸۲] (۳)- تذکّر: ما سابقا ثابت کردیم که ظنّ خاص و خبر واحد حجّیّت دارد لذا می‌گوئیم باب علمی به روی ما منسد نیست و می‌توانیم به کتاب وسائل الشّیعه و امثال آن مراجعه کرده و آن تکالیف معلوم بالاجمال را مشخّص نمائیم و مهم‌ترین مسئله در بطلان دلیل انسداد، همین است و لذا دیگر بحث از دلیل انسداد جز ثمره علمی، فائده دیگری ندارد.

[۱۸۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۸۴] (۱)- احتیاط تام.

[۱۸۵] (۲)- اصالة الاحتیاط.

[۱۸۶] (۱)- در بحث حجّیّت خبر واحد.

[۱۸۷] (۱)- در تمام موارد و اطراف.

[۱۸۸] (۱)- در صورتی دلیل انسداد سبب حجّیت مطلق ظن می‌شود که همه مقدّمات انسداد کامل باشد.

[۱۸۹] (۲)- چون علم اجمالی منجّز نیست.

[۱۹۰] (۱)- چون احتیاط تام ممکن نیست در بعضی از محتملات احتیاط می‌کنیم(در مظنونات احتیاط می‌کنیم نه در مشکوکات و موهومات).

[۱۹۱] (۲)- یعنی عمل نمودن به تمام مظنونات، مشکوکات و موهومات.

[۱۹۲] (۱)- عبارت متن را با مقداری تقدیم و تأخیر توضیح می‌دهیم.

[۱۹۳] (۲)- سوره بقره/ ۱۸۵.

[۱۹۴] (۳)- سوره حج/ ۷۸.

[۱۹۵] (۴)- کافی/ ۵/ ۲۹۲.

[۱۹۶] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۳۱۴.

[۱۹۷] (۲)- مانند: اوفوا بالعقود، یا فاغسلوا وجوهکم ...

[۱۹۸] (۱)- یعنی انّه اذا بنی علی رفع الاحتیاط التّام بادلة الحرج من جهة انّها موجبة لرفع التّکلیف المؤدّی الی الحرج فحینئذ لا یکون علم بالتّکلیف فلا مقتضی للاحتیاط فی الباقی لکون العقاب علی التّکلیف عقابا علی تکلیف محتمل و هو عقاب بلا بیان کما عرفت منه الاشارة فیما سبق ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۱۶۱.

[۱۹۹] (۲)- اذا المنجّز للواقعیّات امّا ان یکون العلم الاجمالی او لزوم الخروج عن الدّین او الاجماع، او العلم بالاهتمام، و الجمیع لا یصلح للمنع عن الاصول المثبتة کما هو ظاهر قوله« مع حکم العقل» یعنی اذا لم یکن مانع من اجرائها وجب ان تجری لوجود المقتضی من حکم العقل لو کان الاصل المثبت عقلیّا کالاحتیاط او عموم النقل لو کان نقلیّا کالاستصحاب. ر. ک: حقایق الاصول ۲/ ۱۶۳.

[۲۰۰] (۳)- ر. ک: به جواب مصنّف از مقدّمه سوّم.

[۲۰۱] (۱)- که علم به اصل تکلیف داریم.

[۲۰۲] (۱)- برای توضیح بیشتر به امر خامس از مبحث قطع رجوع فرمائید.

[۲۰۳] (۱)- هذا اشارة الی اشکال اورده شیخنا الاعظم فی رسائله علی المشهور و حاصله ان مقدّمات الانسداد علی تقدیر تمامیتها لا تقتضی العمل بالظن بالتکلیف و ترک الاحتیاط فی المشکوکات و الموهومات مطلقا لانّه اذا کان مقتضی العلم الاجمالی هو الاحتیاط التام فی جمیع الاطراف فبعد إعمال ادلة نفی الحرج یقتصر فی رفع الید عن الاحتیاط فی البعض بمقدار یرتفع الحرج، فاذا کان ترک الاحتیاط فی بعض الموهومات یوجب ارتفاع الحرج، اقتصر فی رفع الید عن الاحتیاط فی خصوص ذلک المقدار و وجب الاحتیاط فی الباقی من الموهومات فضلا عن المشکوکات و المظنونات فلا وجه لما التزم به المشهور، من انّ نتیجة المقدمات وجوب العمل بالظن و ترک الاحتیاط فی المشکوکات و الموهومات مطلقا.

و من اجل هذا قال المصنّف: انه لو لم ینحل العلم الاجمالی فاللازم وجوب الاحتیاط فی موارد الاصول النافیة، و لو کانت موهومات التکلیف ... حقائق الاصول ۲/ ۱۶۶.

[۲۰۴] (۱)- عطف علی موارد اصول النّافیة: ای کما ظهر انّه لو لم ینحل بذلک کان خصوص موارد اصول النّافیة مطلقا و لو من موهومات التّکلیف محلا- للاحتیاط لا- محتملات التّکلیف مطلقا و لو کانت فی موارد الاصول المثبتة فان العمل فی موارد الاصول المثبتة کما اشیر آنفا یکون بملاک قیام الحجّة علی التّکلیف و هی الاصول العملیّة المعتبرة لا- بملاک الاحتیاط من جهة العلم الاجمالی بالتّکالیف(و یحتمل ضعیفا) ان یکون عطفا علی قوله فیها کلا او بعضا. ای و یرفع الید عن الاحتیاط فی موهومات التّکلیف کلا- او بعضا بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر لا فی محتملات التّکلیف مطلقا ای فی المشکوکات و الموهومات جمیعا کما زعم الانسدادی ر. ک عنایة الاصول ۳/ ۳۰۶.

[۲۰۵] (۲)- در مظنونات، مشکوکات و موهومات.

[۲۰۶] (۳)- به مقتضای علم اجمالی به تکالیف.

[۲۰۷] (۱)- زیرا سبب اختلال نظام می‌شود و اصلا جائز نیست.

[۲۰۸] (۲)- اگر سبب عسر و حرج شود.

[۲۰۹] (۱)- تذکّر: قبلا ثابت کردیم که ظنّ خاص حجّیّت دارد لذا باب علمی منسد نیست و مهم‌ترین مسئله در بطلان دلیل انسداد همان بود لذا مباحث انسداد جز ثمره علمی فایده دیگری ندارد.

[۲۱۰] (۲)- به جواب از مقدّمه اوّل و چهارم انسداد مراجعه کنید.

[۲۱۱] (۳)- ظن غیر معتبر.

[۲۱۲] (۱)- قبح عقاب بلا بیان.

[۲۱۳] (۲)- لا تنقض الیقین بالشّک.

[۲۱۴] (۱)- کلّ شیء طاهر حتّی تعلم انّه قذر.

[۲۱۵] (۲)- الشّبهة الحکمیّة: هی الشّک المتعلّق بالحکم الشّرعی الکلی مع کون منشئه عدم النّص فی المسألة او اجماله او تعارضه

مع نصّ آخر و توصیفها بالحکمیّة لانّ متعلّقها هو الحکم الشّرعی و حلّ الاشتباه و رفعه لا یکون الا من ناحیة جاعل الحکم و الدّلیل الواصل من قبله.

[۲۱۶] (۳)- الشبهة الموضوعیّة: هی الشّک المتعلق بالموضوع الخارجی او الحکم الجزئی مع کون منشئه اشتباه الامور الخارجیّة، و التّوصیف بالموضوعیّة لکون متعلّقها هو الموضوع الخارجی، و رفع الشّبهة موقوف علی الفحص عن الامور الخارجیّة من غیر ارتباط له بالشّرع.(اصطلاحات الاصول/ ۱۴۷)].

[۲۱۷] (۱)- تعریف مسئله اصولی در ابتدای مقصد ششم از کتاب بیان شد.

[۲۱۸] (۱)- سوره اسراء/ ۱۵.

[۲۱۹] (۲)- مانند دعا عند رؤیة الهلال.

[۲۲۰] (۳)- مانند شرب تتن.

[۲۲۱] (۴)- تذکّر: ما در مباحث آینده برای یکی از این دو مثال می‌زنیم.

[۲۲۲] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۱۹۴.

[۲۲۳] (۱)- کافی ۲/ باب ما رفع عن الامة/ ۴۶۳.

[۲۲۴] (۱)- از میان احکام خمسه فقط وجوب و حرمت تکلیف الزامی هست لذا حدیث رفع شامل شبهه وجوبیّه و تحریمیّه می‌شود.

[۲۲۵] (۲) ابتدای مبحث اصول عملیّه بیان کردیم که قبل از اجرای اصول عملی باید فحص و بررسی کرد اگر دلیلی نیافتیم می‌توانیم به اصول عملیّه مراجعه کنیم.

[۲۲۶] (۱)- منظور از« مؤاخذه»، استحقاق عقوبت است.

[۲۲۷] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول ۱۹۵- ۱۹۸.

[۲۲۸] (۱)- برای اینکه کلام مصون از کذب باشد زیرا می‌دانیم در خارج اکراه و اضطرار تحقّق پیدا می‌کند.

[۲۲۹] (۱)- اگر فرضا در فقره ما لا یعلمون کلام مرحوم شیخ را هم بپذیریم چه چیز را در تقدیر بگیریم.

[۲۳۰] (۲)- عن ابی الحسن علیه السّلام قال: سألته عن الرّجل یستکره علی الیمین فیحلف بالطّلاق و العتاق و صدقة ما- یملک أ یلزمه ذلک؟ فقال: لا- ثمّ قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله وضع عن امّتی ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما أخطئوا. وسائل الشّیعه ج ۱۶/ کتاب الایمان باب ۱۶ روایت ۶.

[۲۳۱] (۱) قال الشیخ اعلی اللّه مقامه(ما لفظه) و اعلم ایضا انّه لو حکمنا بعموم الرّفع لجمیع الآثار فلا یبعد اختصاصه بما لا یکون فی رفعه ما ینافی الامتنان علی الامّة کما اذا استلزم اضرار المسلم فاتلاف المال المحترم نسیانا او خطأ لا یرتفع معه الضّمان و کذلک الاضرار بمسلم لدفع الضّرر عن نفسه لا- یدخل فی عموم ما اضطرّوا الیه اذ لا- امتنان فی رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغیر فلیس الاضرار بالغیر نظیر سایر المحرّمات الالهیّة المسوّغة بالفتح لدفع الضّرر. ر. ک: عنایة الاصول ۴/ ۳۴.

[۲۳۲] (۱)- ظاهرا تمام فقرات حدیث رفع عنوان ثانوی ندارد مانند حسد و طیره.

[۲۳۳] (۲) سوره نساء: ۹۲.

[۲۳۴] (۱)- شارع مقدّس در مورد خطا و نسیان می‌توانست تحفّظ واقع را بر مکلّف واجب کند و بگوید مکلّف باید مراقب و متحفّظ باشد که موضوع خطا و نسیان تحقّق پیدا نکند.

[۲۳۵] (۱)- سؤال- مقصود از کلمه« رفع» در حدیث نبوی« دفع» است یا« رفع»؟

جواب- ر. ک فوائد الاصول ۳/ ۳۳۶ و نیز تهذیب الاصول ۲/ ۱۵۲.

[۲۳۶] (۲)- وسائل الشیعهٔ ج ۱۸/ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی، روایت ۲۸.

[۲۳۷] (۱)- قال فی الرّسائل فالرّوایهٔ مساوقهٔ لما ورد عن مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام: ان اللّه تعالی حدّ حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تعصوها، و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتکلّفوها رحمهٔ من اللّه تعالی بکم- حقائق الاصول ۲/ ۲۳۱.

[۲۳۸] (۱)-« و عدم» عطف تفسیری برای اباحته می‌باشد.

[۲۳۹] (۲)- وسائل الشّیعه ج ۱۲ باب ۴ از ابواب ما یکتسب به حدیث ۴/ قریب به مضمون فوق است.

[۲۴۰] (۱)- وسائل الشیعهٔ ج ۲/ باب ۵۰ از ابواب نجاست روایت ۱۱(قریب به این مضمون).

[۲۴۱] (۱)- وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۶۰ از ابواب صفات قاضی، روایت ۶۰.

[۲۴۲] (۱)- مثالی برای« ورود» به معنی« وصول»: و لمّا ورد ماء مدین؛ یعنی: و هنگامی که به(چاه) آب مدین رسید-(سوره قصص ۲۳).

[۲۴۳] (۲) استدلال به حدیث دو قید لازم دارد الف- صدور النّهی عن المعصوم علیه السّلام ب- وصول النّهی الینا.

[۲۴۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۴۵] (۱)- دلالت بر اصالهٔ البراءهٔ می کند.

[۲۴۶] (۱)- به وسیله روایت« حل».

[۲۴۷] (۱)- انّ مثبت الاباحهٔ فیما لم یعلم ورود النّهی فیه لیس هو الاصل کی یعجز عن اثباتها فیما علم بل الاصل ینقّح الموضوع و انّه مما لم یرد فیه نهی فیشمله کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی و هو دلیل اجتهادی بناء علی کون الورود فیه هو الصّدور کما تقدّم من المصنّف لا الوصول الی المکلّف و لعلّه اشار المصنّف اخیرا بقوله فافهم ر. ک: عنایهٔ الاصول ۴/ ۵۱.

[۲۴۸] (۲)- ر. ک، به: حدیث« حل».

[۲۴۹] (۱)- کما اذا اتفق الکل علی حکم شرعی و لم یحتمل کونه مدرکیا ... منتهی الدّرایهٔ ۵/ ۲۹۳.

[۲۵۰] (۱)- مثلا در موردی که علم اجمالی به خمر بودن یکی از دو مایع داریم، یکی از آن دو را شرب کنیم و تصادفا همان خمر باشد.

[۲۵۱] (۱)- در شبهه تحریمیّه.

[۲۵۲] (۲)- در شبهه وجوبیّه.

[۲۵۳] (۱)- و حاصل الاشکال انّه سلّمنا انّ احتمال الحرمهٔ فی الشّبهات ممّا لا یستلزم احتمال المضرهٔ بل یستلزم المفسدهٔ و هی لیست من الاضرار الواردهٔ علی فاعله و لکن العقل یستقلّ بقبح الاقدام علی ما لا یؤمن مفسدته عنایهٔ الاصول ۴/ ۶۵.

[۲۵۴] (۲)- محتمل المفسدهٔ:

[۲۵۵] (۳)- عدّهٔ الاصول ۲/ ۱۱۷ و لکن المتراءی منه غیر هذا(کفایهٔ الاصول- طبع مؤسسه آل البیت ۳۴۴).

[۲۵۶] (۱)- اگر قائل به توقّف هم بشویم در مقام عمل باید از آن اشیا اجتناب کرد.

[۲۵۷] (۱)- سوره اسراء/ ۳۶.

[۲۵۸] (۲)- سوره بقره/ ۱۹۵.

[۲۵۹] (۱)- سوره آل عمران/ ۱۰۲.

[۲۶۰] (۱)- وسائل الشّیعه ج ۱۴/ باب ۱۵۷، از ابواب مقدّمات نکاح ح ۲/ ص ۱۹۳.

[۲۶۱] (۲)- وسائل الشّیعه ج ۱۸/ باب ۱۲، از ابواب صفات قاضی ح ۳/ ص ۱۱۲.

[۲۶۲] (۳)-« فا» بیان علّت است.

[۲۶۳] (۴)- وسائل الشّیعه ج ۱۸/ باب ۹/ از ابواب صفات قاضی ح ۱/ ص ۷۵.

[۲۶۴] (۵)- وسائل الشّیعه ج ۱۸، باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی ح ۴۱ ص ۱۲۳.

[۲۶۵] (۱)- در ادلّه اصل برائت.

[۲۶۶] (۲)- ای و ان کان واردا ... الا انّها تعارض بما هو اخص و اظهر.

[۲۶۷] (۳)- سند و دلالت بعضی از اخبار احتیاط قابل مناقشه هست.

[۲۶۸] (۱)- القائل هو الشّیخ(اعلی اللّه مقامه) و قد اساء المصنّف معه الادب سیّما مع تعبیره عنه فی مواضع عدیدهٔ بشیخنا الاستاد ... عنایهٔ الاصول ۴/ ۸۲.

[۲۶۹] (۲)- در این صورت وجوب احتیاط، حکم طریقی است.

[۲۷۰] (۳)- در این صورت وجوب احتیاط، حکم نفسی است.

[۲۷۱] (۱)- شبهات بدویّه قبل الفحص، و شبهات مقرون به علم اجمالی.

[۲۷۲] (۲)- و دلالت بر وجوب احتیاط نمی‌کند.

[۲۷۳] (۱)- لیس فی اخبار الباب قوله قف عند الشّبههٔ ... و انّما فیها« وقفوا عند الشّبههٔ ...» عنایهٔ الاصول ۴/ ۸۶.

[۲۷۴] (۲)- و هو الشّبهات الموضوعیّهٔ مطلقا، و الوجوبیّهٔ الحکمیهٔ عنایهٔ الاصول ۴/ ۸۵.

[۲۷۵] (۱)- فان الوقوف عند الشّبههٔ خیر ...

[۲۷۶] (۲)- دلیل انّی آن است که از معلول علّت را کشف کنیم.

[۲۷۷] (۱)- و فی التّعبیر مسامحهٔ اذ لو علم اجمالا- لا- تفصیلا بثبوت طرق و اصول معتبرهٔ مثبتهٔ للتکالیف بمقدار تلک التکالیف المعلومهٔ بالاجمال لکانت النّتیجهٔ انحلال العلم الاجمالی الکبیر الی العلم الاجمالی الصّغیر بما فی موارد الطّرق و الاصول المثبتهٔ للتکالیف لا انحلاله الی العلم التّفصیلی و الشّک البدوی کما ادّعاه و لو قال بدل ذلک هکذا« کذلک علم تفصیلا بثبوت طرق و اصول ...» لم یلزم ذلک عنایهٔ الاصول ۴/ ۸۹.

[۲۷۸] (۲) توضیح اصول مثبت تکلیف را در بحث انسداد بیان کردیم.

[۲۷۹] (۱)- بیّنه در حکم علم است.

[۲۸۰] (۱)- عبارت فوق مقداری مشوّش است و مرحوم مشکینی هم به آن اشاره می‌کنند. با اینکه کلمه« مقتضی» در عبارت هست در عین حال مصنّف می‌فرماید« موجبا لثبوته» لذا باید به یکی از دو نحو زیر عبارت را اصلاح کرد.

الف)- کلمه« قضیّهٔ» را حذف کنیم و بگوئیم:

اذا کان قیام الطّرق علی تکلیف موجبا لثبوته فعلا.

ب)-« موجبا با« لام» بعدش حذف شود و بگوئیم اذا کان قضیّهٔ قیام الطّرق علی تکلیف ثبوته فعلا.

[۲۸۱] (۲)- حجّیّت امارات و خبر واحد، شرعی و جعلی است امّا حجّیّت قطع، عقلی و ذاتی است.

[۲۸۲] (۱)- مفاد ادلّه حجّیت خبر واحد صدّق العادل است.

[۲۸۳] (۱)- قبلا مستشکل ایراد نمود که اگر مفاد امارات و طرق معذّریّت و منجّزیّت باشد(نه اثبات حکم) در این صورت امارات و طرق نمی‌توانند علم اجمالی را منحل نمایند زیرا حکمی را برای ما بیان نمی‌کنند تا سبب انحلال علم اجمالی به احکام شوند و مصنف در عبارت فوق به مستشکل ایراد می‌کنند.

[۲۸۴] (۲)- امارات و طرق و اصول افاده ظن می‌نمایند نه علم.

[۲۸۵] (۳)- انحلال حکمی نه حقیقی.

[۲۸۶] (۱)- عبارت هذا اذا ...، مربوط به اصل اشكال است.

[۲۸۷] (۱)- درباره افعال ضروری بحثی نداریم.

[۲۸۸] (۲) البتّه در مقام عمل نتیجه توقّف هم احتیاط و ممنوعیّت است.

[۲۸۹] (۳) كل شیء لک حلال ...

[۲۹۰] (۱)- برای توضیح مطلب به ادله روائی دالّ بر وجوب احتیاط مراجعه كنید.

[۲۹۱] (۲)- حكم افعال غیر ضروری قبل از بیان حكم شرع.

[۲۹۲] (۳)- اجرای برائت در شبهات حكمیّه.

[۲۹۳] (۱)- اشارهٔ الی ما تقدّم من انّ قاعدهٔ وجوب دفع الضّرر المحتمل واردهٔ علی قاعدهٔ القبح(مشكینی قدّس سرّه).

[۲۹۴] (۱)- معمولا اصالهٔ الاباحهٔ به برائت شرعی، و اصالهٔ البراءهٔ به برائت عقلی اطلاق می‌شود.

[۲۹۵] (۱)- تعریف شبهه حكمیّه و موضوعیّه را در اوّل بحث برائت بیان كردیم.

[۲۹۶] (۱)- مانند، اسلام ذابح، تسمیه نام خدا هنگام ذبح و ...

[۲۹۷] (۱)- در تمام پنج فرض اگر دلیل اجتهادی نداشته باشیم می‌توانیم به اصل عملی رجوع نمائیم.

[۲۹۸] (۱)- همان‌طور كه گفتیم همیشه لازمه تذكیه طهارت است نه حلّیّت.

[۲۹۹] (۱)- اینكه در فرض اوّل گفتیم استصحاب عدم قابلیّت جاری می‌شود در صورتی است ...

[۳۰۰] (۲)- حلّیت و طهارت آن حیوان معلّق بر تذكیه بود.

[۳۰۱] (۱)- استصحاب.

[۳۰۲] (۱)- امّا حسنه الشّرعی فلا بدّ ان یكون امّا لانبعاث الامر به عن نفس مصلحهٔ الحكم الواقعی كما اشرنا الیه ... و امّا للامر به لتنجیز الواقع المحتمل حتّی یصل المكلّف الجاهل الی الغرض منه ....

امّا حسنه العقلی فلكونه انقیادا للمولی- منتهی الدّرایهٔ ۵/ ۴۷۹.

[۳۰۳] (۱)- ر. ك: فرائد الاصول ۲۲۸.

[۳۰۴] (۱)- و لو امر استحبابی.

[۳۰۵] (۱)- امر استحبابی.

[۳۰۶] (۱)- در مواردی كه انسان حرام یا واجب مسلّمی را به داعی امر الهی ترك یا اتیان می‌كند، به وظیفه خود عمل كرده است و مستحق ثواب خواهد بود امّا در مواردی كه انسان، مشكوك الوجوب یا مشكوك الحرمه را به انگیزه احتمال امر الهی، اتیان یا ترك می‌نماید، اهمّیّت كار، زیادتر است چرا كه چنین- شخصی، عبد ممتاز و منقادی به حساب می‌آید و« عقل» حكم می‌كند كه عبد منقاد هم، مستحق مثوبت است.

[۳۰۷] فاضل موحدی لنكرانی، محمد، إیضاح الكفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۰۸] (۱)- مصنّف بعد از چند سطر درباره آنها بحث می‌كند لذا ما عبارت متن را به اختصار توضیح می‌دهیم(درباره دلالت اخبار من بلغ دو نظر هست).

[۳۰۹] (۲)- نظر مرحوم آخوند هم این است كه اخبار من بلغ دال بر استحباب عمل است.

[۳۱۰] (۳)- در مواردی كه خبر ضعیفی دال بر« وجوب» یا« استحباب» است نه در تمام شبهات وجوبیّه، مثلا خبر ضعیفی دلالت بر وجوب یا استحباب دو ركعت نماز با فلان خصوصیّت نمود در این صورت مصنّف می‌فرمایند آن دو ركعت نماز مستحب است.

[۳۱۱] (۱)- برفرض كه آن امر، مولوی و دارای ثواب و عقاب باشد.

[۳۱۲] (۱)- وسائل الشّیعه ج ۱/ باب ۱۸ از ابواب مقدّمات عبادت ح ۳/ ص ۶۰.

[۳۱۳] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول ۲۳۰.

[۳۱۴] (۱)- البتّه عقل مقدار ثواب را بیان نمی‌کند.

[۳۱۵] (۱)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ باب استحباب تسریح لحیه ۱/ ۴۲۹ و ۴۲۸.

[۳۱۶] (۱)- قد اشار الشّیخ اعلی اللّه مقامه الی ذلک ثم ردّ علیه ... عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۱۳.

[۳۱۷] (۲)- هذا غیر ظاهر، اذ لو فرض دلالهٔ هذه النصوص علی استحباب الفعل کما ذکر المصنّف- رحمه اللّه- کان ترتّب الثّواب علی العمل منوطا بقصد استحبابه المستفاد منها امّا لو لم یقصد الامر الواقعی المحتمل فالثواب المترتب لا بد ان یکون علی الانقیاد لا غیر لان ترتب الثواب تابع لقصد الفاعل عقلا، فان قصد امرا معیّنا، ترتّب الثواب المترتب علی ذلک الامر و لا یترتب ثواب غیره الا تفضّلا فثواب الاطاعهٔ لا یترتب علی الانقیاد و لا العکس بل المترتب ثواب نفسه علیه حقایق الاصول ۲/ ۲۷۰.

[۳۱۸] (۳)-(هذا مضافا) الی ما عرفت، من انّه المستبعد جدّا ان یصیر نفس العمل الّذی قد بلغ علیه الثواب بما هو هو مستحبا شرعا بحیث کان البلوغ بخبر ضعیف مما له موضوعیهٔ و سببیهٔ فی انقلاب الفعل عما هو علیه و فی صیرورته مستحبا شرعیا بعد ان لم یکن مستحبّا واقعا عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۱۲.

[۳۱۹] (۴)- و امّا الثّمرهٔ بین القولین فقد قال الشّیخ اعلی اللّه مقامه(ما لفظه): ثمّ انّ الثّمرهٔ بین ما ذکرنا و بین الاستحباب الشرعی یظهر فی ترتّب الآثار المترتّبهٔ الشّرعیهٔ علی المستحبّات الشّرعیّهٔ مثل ارتفاع الحدث المترتب علی الوضوء المأمور به شرعا فان مجرّد ورود خبر غیر معتبر بالامر به لا یوجب الا استحقاق الثواب علیه و لا یترتب علیه رفع الحدث فتأمّل، و کذا الحکم باستحباب غسل المسترسل من اللّحیهٔ فی الوضوء من باب مجرّد الاحتیاط لا یسوّغ جواز المسح ببلله بل یحتمل قویا ان یمنع من المسح ببلله و ان قلنا بصیرورته مستحبّا شرعیّا فافهم. انتهی کلامه رفع مقامه عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۱۰.

[۳۲۰] (۱)- کالنّهی عن الصّید و غیره من تروک الاحرام حاله، بناء علی رجوع النّهی الی قضیّهٔ معدولهٔ- منتهی الدّرایهٔ ۵/ ۵۴۵.

[۳۲۱] (۲)- کالنّهی عن قطع شجر الحرم و نباته- منتهی الدّرایهٔ ۵/ ۵۴۵.

[۳۲۲] (۳)- تعریف شبهه موضوعیّه را در اوّل بحث برائت بیان کردیم.

[۳۲۳] (۴)- مانند عام مجموعی.

[۳۲۴] (۱)- مانند عام استغراقی.

[۳۲۵] (۱)- قید للاختلال، یعنی: انّ الرّافع لنفس الاحتیاط او حسنه هو الاختلال الفعلی دون الشّأنی فهو قبل وصوله الی حدّ الاخلال بالنظام حسن منتهی الدّرایهٔ ۵/ ۵۵۶.

[۳۲۶] (۲)- کما اینکه در شبهات موضوعیّه هم احتیاط واجب نیست.

[۳۲۷] (۱)- یحتمل ان یکون اشارهٔ الی وجوب الاحتیاط فی الامور المهمهٔ لدی الشارع کالفروج و الدّماء و نحوهما لا انّه یحسن الاحتیاط فیها بلا الزام به، و علیه فترجیح بعض الاحتیاطات علی بعض واجب لازم لا انّه راجح مستحب.

و یحتمل ایضا ان یکون اشارهٔ الی انّ الملتفت الی ذلک کما انّ من الرّاجح له ترجیح بعض الاحتیاطات احتمالا أو محتملا فکذلک من الراجح له ترجیح موارد قیام الاصل علی الاباحهٔ علی موارد قیام الامارهٔ علیها(و اللّه العالم) عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۲۱.

[۳۲۸] (۲)- مانند مسئله طهارت و نجاست.

[۳۲۹] (۱)- اگر مکلّف علم اجمالی داشته باشد که یا شیء« الف» واجب است یا شیء« ب» حرام است در این صورت احتیاط ممکن و لازم است.

[۳۳۰] (۱)- امّا الاخذ باحتمال الوجوب معینا فلم نعثر علی قائل به- منتهی الدّرایهٔ ۵/ ۵۶۷.

[۳۳۱] (۱)- شروع فی الرّد علی القول بوجوب الاخذ باحدهما- حقائق الاصول ۲/ ۲۷۵.

[۳۳۲] (۲)- کما فی الشّبهة المحصورة- حقایق الاصول ۲/ ۲۷۵.

[۳۳۳] (۳)- کما فی الشّبهة البدویّة بناء علی تقدیم اخبار الاحتیاط کما هو مذهب الاخباریّین- نفس المصدر.

[۳۳۴] (۱)- شروع فی الجواب عمّا استدل به لکلّ واحد من بقیّة الاقوال و اشارة الی الاستدلال للقول بوجوب الاخذ باحدهما و الرّد علیه حقائق الاصول(۲/ ۲۷۵).

[۳۳۵] (۲)- در امر خامس.

[۳۳۶] (۳)- بل قد عرفت انّه تشریع محرّم ر. ک: حقائق الاصول ج ۲/ ۲۷۵.

[۳۳۷] (۴)- مصداق بارز تعارض.

[۳۳۸] (۵)- اگر مرجّحی در بین نباشد.

[۳۳۹] (۱)- در صورت وجود مرجّح.

[۳۴۰] (۲) در صورت فقدان مرجّح.

[۳۴۱] (۱)- هذا ردّ علی الوجه الاوّل و هو الحکم بالبراءة عقلا. حقایق الاصول ۲/ ۲۷۷.

[۳۴۲] (۲)- ر. ک: فرائد الاصول ۲۳۶.

[۳۴۳] (۱)- اگر احدهما به نحو معیّن، تعبّدی باشد در این صورت هم می‌توان مخالفت قطعیّه نمود.

[۳۴۴] (۱)- در جلد اوّل مصنّف بیان کرده‌اند که در این موارد به داعی احتمال امر اتیان می‌کنیم.

[۳۴۵] (۱)- در این عبارت مصنّف بیان می‌کنند که ترجیح به حسب محتمل است نه احتمال و تفاوت این دو را در آخرین تنبیه اصل برائت بیان کردیم.

[۳۴۶] (۲)- وجه اوّل و پنجم(اباحه).

[۳۴۷] (۳)- اگر احتمال ترجیح در احدهما به نحو معیّن باشد.

[۳۴۸] (۱)- و ان لم تکن مشتملة علی الشدة و الزّیادة. حقائق الاصول ۲/ ۲۸۱.

[۳۴۹] (۲)- کما لو توقّف انقاذ الغریق علی استطراق ارض مغصوبة او رکوب سفینة کذلک- حقائق الاصول ۲/ ۲۸۱.

[۳۵۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

درباره مرکز

خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق

روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج – به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».